Itinerari mediterranei fra IV e IX secolo. Città-capitale e Deserto-monastico

Atti del Convegno
a cura di
Beatrice Astrua

aA ccademia university press

Il volume raccoglie i saggi presentati in occasione del convegno dal titolo *Itinerari mediterranei fra IV e IX secolo: Città-capitale e Deserto-monastico* (Genova, 11-12-13 novembre 2010), mettendo in dialogo i contributi di spessore scientifico elaborati da studiosi appartenenti a diverse aree e abbracciando l'articolato contesto del Mediterraneo nella Tarda Antichità e nell'Altomedioevo.
Nel risalire alle origini dell'iconografia cristiana, è stato sottolineato il ruolo fondamentale svolto dall'Egitto fra IV e VI secolo dove, grazie all'interazione tra i monasteri cenobitici e i grandi centri urbani del mondo antico, venne elaborato quel sapere figurativo e dottrinale che ha portato alla formazione della "civiltà dell'immagine", poi sviluppata nel corso dei secoli in Europa. Ed è il denso e ricco rapporto tra questi due poli, *Città* e *Deserto*, che costituisce un tassello decisivo nel disegnare le rotte e le dinamiche culturali irradiate nel crogiolo mediterraneo.
Il confronto tra le situazioni scelte e analizzate dai relatori traccia percorsi e itinerari a doppio senso. All'interno di questo approccio multi-disciplinare, le tangenze religiose, storiche, geo-politiche, sociali e artistiche stimolano approfondimenti per ulteriori indagini e future collaborazioni nel quadro degli scavi archeologici. In quest'ottica sono presi in considerazione anche i diversi *media* e tecniche dell'arte – il codice, il tessuto, l'oreficeria, gli avori, l'architettura, la scultura, l'affresco –, ampliando il giro d'orizzonte in cui comprendere i modi di sopravvivenza e di ricezione dell'eredità figurativa che il Mediterraneo ha consegnato.

Collana di studi del
Centro interdipartimentale di scienze religiose
Università di Torino

CSR
Centro
Scienze
Religiose
Biblioteca Erik Peterson

Volumi pubblicati

1. L'Archivio «Erik Peterson» all'Università di Torino.
   Saggi critici e inventario
   a cura di Adele Monaci Castagno
   Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010

2. Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni
   a cura di Adele Monaci Castagno
   Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010

3. Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino.
   Metamorfosi di una leggenda
   Andrea Nicolotti
   Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010

4. Il campo religioso. Con due esercizi
   Pierre Bourdieu
   a cura di Roberto Alciati e Emiliano R. Urciuoli
   Torino, Accademia University Press, 2012

Itinerari mediterranei fra IV e IX secolo

aA

Itinerari mediterranei fra IV e IX secolo. Città-capitale e Deserto-monastico

Atti del Convegno
a cura di
Beatrice Astrua

aA

Itinerari mediterranei fra IV e IX secolo

Il presente volume raccoglie i materiali prodotti in occasione del Convegno internazionale *Itinerari mediterranei fra IV e IX secolo. Città-capitale e Deserto-monastico*, promosso da CantiMed in sinergia con Mu.MA, Kunsthistorisches Institut di Firenze, Università degli Studi di Genova, svoltosi nei giorni 11-12-13 novembre 2010 a Genova presso il Galata Museo del Mare e il Museoteatro della Commenda di Prè.

Convegno a cura di:
Colette Bozzo Dufour

Comitato scientifico:
Colette Bozzo Dufour, Silvana Casartelli Novelli, Letizia Ermini Pani, Rosario Pintaudi, Giuseppa Z. Zanichelli

aA

Si ringraziano per la collaborazione:

Sponsor:

Sponsor tecnico:

Con il patrocinio di:

Giovedì 11 novembre
(Galata Museo del Mare)

9.15 *Accoglienza*

9.30 *Saluti*

Maria Paola Profumo (Presidente Mu.MA - Istituzione Musei del Mare e della Navigazione)

Francesco Surdich (Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia - Università di Genova)

Gabriella Airaldi (Università di Genova e Presidente Fondazione Regionale per la Cultura e lo Spettacolo)

Maria Casini (Sapienza - Università di Roma, Istituto di Cultura dell'Ambasciata d'Italia al Cairo)

10.15 Colette Bozzo Dufour (Università di Genova), *apertura dei lavori*

Presiede Letizia Ermini Pani (Sapienza - Università di Roma)

10.30 Letizia Ermini Pani, responsabile scientifico della Ricerca Nazionale Interuniversitaria *Le interazioni culturali tra mondo mediterraneo ed Europa occidentale. Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell Alto Medioevo*

11.00 Barbara Mazzei (Pontificia Commissione di Archeologia Sacra - Roma) *"Convento Rosso": principali risultati dell'analisi integrata*

11.30 coffee break

11.45 Giuseppina Capriotti Vitozzi (CNR - Istituto di studi sulle civiltà italiche e del Mediterraneo Antico) *Il deserto nell'Egitto faraonico*

12.15 Francesca Severini (Roma-Progetto di Ricerca) *Villes mortes versus Deserto monastico: le porte basaltiche della Siria cristiana**

13.00 pranzo

Presiede Guido Bastianini (Istituto papirologico Vitelli di Firenze)

15.00 Rosario Pintaudi (Università di Messina e Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze)
Antinoupolis nei recenti scavi dell'Istituto Papirologico "G. Vitelli" di Firenze

15.40 Alain Delattre (Université libre de Bruxelles)
Les rapports entre la ville d'Antinoé et le monastère du Deir Abou Hennis en Moyenne-Égypte

16.20 Adele Monaci (Università di Torino)
Città e deserto monastico in alcuni testi agiografici fra IV e V secolo: costruzione culturale e trasformazioni

17.00 coffee break

17.15 Cäcilia Fluck (Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen zu Berlin)
Textiles from Antinoupolis: Recent Finds from the so Called Peristyle Court

17.55 Giuseppa Z. Zanichelli (Università di Salerno)
Il codice del "Deserto": immagine e visione

18.35 discussione

Venerdì 12 novembre
(Museoteatro della Commenda di Prè)

Presiede Anna Rosa Calderoni Masetti (Università di Genova)

10.00 Alessandra Guiglia (Sapienza - Università di Roma)
Costantinopoli e Roma: i termini di un dialogo

10.40 Marina Falla Castelfranchi (Università di Lecce)
I santuari di pellegrinaggio nel territorio del patriarcato di Antiochia (474-565)

11.20 coffee break

11.35 Chiara Lambert (Università di Salerno)
La parola iscritta nei luoghi di pellegrinaggio della Campania tardoantica e altomedievale

12.05 Francesca Romana Stasolla (Sapienza - Università di Roma)
Gli itinerari dei pellegrini tra Oriente e Occidente: paesaggi, uomini, culture

13.00 pranzo

(Galata Museo del Mare)

Presiede Clario Di Fabio (Università di Genova)

15.00 Paola Falcioni (Università di Roma Tre)
Deserto monastico e modelli di antropizzazione: Tebaide paleocristiana, Siria bizantina, Etiopia post-Axumita, Armenia medievale

15.40 Mattia Guidetti (Kunsthistorisches Institut di Firenze)
Cristiani, chiese e monasteri nel primo Egitto musulmano

16.20 coffee break

16.35 Beat Brenk (Biblical and Early Christian Studies at Williams College, Williamstown Mass)
Apse, Icon and Image Propaganda

17.15 Gerhard Wolf (Kunsthistorisches Institut di Firenze)
Per una storia dell'arte mediterranea

17.55 discussione

Sabato 13 novembre
(Museoteatro della Commenda di Prè)

Presiede Arturo Calzona (Università di Parma)

10.00 Paolo Piva (Università di Milano)
La diffusione della basilica doppia in area mediterranea fra V *e* VI *secolo*

10.40 Taha Mattar (Addetto Culturale dell'Ambasciata della Repubblica Araba d'Egitto - Roma)
Il ruolo dell'esperienza italiana nello sviluppo del restauro del patrimonio culturale egiziano

11.20 coffee break

Presiede Giuseppa Z. Zanichelli (Università di Salerno)

11.35 Badrya Serry (Antiquities Museum - Bibliotheca Alexandrina)
The Role of the Antiquities Museum of the Bibliotheca Alexandrina to Preserve the Archeological Heritage in Alexandria

12.15 Silvana Casartelli Novelli (Università di Roma Tre)
La "nouvelle histoire" della rivoluzione dell'immagine in Occidente: dai "secoli bui" alle "avanguardie" del Novecento (e viceversa)

12.55 discussione e fine lavori

13.30 pranzo

* Il presente intervento, che ha inteso portare a conoscenza i risultati delle indagini effettuate in Siria negli anni 2001-2004 nell'ambito del Progetto Interuniversitario ed Interdiplinare finalizzato all'analisi conoscitiva e critica delle "sorgenti mediterranee" dell'Europa medievale, è stato oggetto di comunicazione scientifica sul primo numero della nuova rivista edita edita dalla Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo di Spoleto – P. Falcioni - F. Severini, *In margine alla ricerca sulle porte basaltiche siriane,* in «*Temporis Signa*. Archeologia della tarda antichità e del medioevo», I (2006), pp. 364-373 – e di un ulteriore contributo *online* sul Portale delle Ricerche Internazionali: Euro-Mediterraneo, Vicino Oriente dell'Università degli Studi Roma Tre, nel quale è stato pubblicato il catalogo delle porte basaltiche censite nel corso delle ricerche: http://host.uniroma3.it/laboratori/arteconservazione1/contributi.html.

Indice

aA

Indice

aA

Maria Paola Profumo

presidente Istituzione Musei del Mare e delle Migrazioni

È per il Mu.MA un grande piacere e onore aver ospitato il Convegno *Itinerari Mediterranei fra IV e IX secolo: Città capitale e Deserto monastico.*

La stessa scelta del Galata Museo del Mare e della Commenda di Prè quali spazi per il convegno significa dare voce ancora oggi a quel dialogo "mediterraneo" che ha accompagnato e continua a qualificare la storia e il DNA della nostra città, Genova. Infatti, il primo è stato costruito sull'area dove sorgeva l'antico Arsenale della Repubblica genovese; la seconda rappresenta la struttura di accoglienza dei pellegrini e degli stranieri che si sono avvicendati nel porto lungo i secoli.

La presenza di relatori illustri provenienti da importanti università italiane e straniere accresce l'impatto e la risonanza dell'iniziativa, organizzata e promossa dal CantiMed (Cantiere Mediterraneo), progetto nato dalla sinergia tra il Mu.MA (Istituzione Musei del Mare e della Navigazione), il Kunsthistorisches Institut di Firenze, il Comune e l'Università degli Studi di Genova. È da diversi anni che collaboriamo con questi soggetti attraverso la realizzazione di svariati eventi proprio nell'intento di presentare il Mediterraneo come uno spazio "condiviso", teatro di contatti e scontri tra le culture,

"cantiere aperto" di ricerca e dialogo tra studiosi di diverse discipline, al fine di rispecchiare le complesse dinamiche che hanno attraversato i secoli.

È un filo rosso che prosegue, si evolve e torna indietro, riportando alla luce gli scambi culturali che hanno animato le sponde del Mediterraneo dalla Tarda Antichità all'Alto Medievo, i diversi modi di "sopravvivenza" delle eredità culturali e artistiche recepite dall'Occidente europeo.

La migrazione e circolarità di oggetti, uomini, idee, tradizioni, saperi e scienze non caratterizzano solo la nostra epoca ma hanno intessuto anche la storia nel suo divenire. In questi giorni di dibattito e confronto abbiamo voluto anche ribadire l'importanza delle nostre origini per riaffermare il ruolo di ponte e cerniera dell'Istituzione Musei del Mare e delle Migrazioni (già Istituzione Musei del Mare e della Navigazione) sia nel tempo fra passato e presente, sia nello spazio fra Occidente e Oriente.

Francesco Surdich
preside Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Genova

Sono molto lieto di porgere il mio saluto personale e quello della Facoltà di Lettere a questo importante convegno promosso dal Cantiere Mediterraneo, che per tre giorni ci proporrà, da varie angolature disciplinari e col contributo di qualificati studiosi italiani e stranieri, una serie di interessanti riflessioni su alcune problematiche relative alla realtà mediterranea del periodo altomedievale, ma utili e significative ancora oggi per poter affrontare in maniera consapevole i nodi cruciali della convivenza tra le più svariate espressioni religiose e culturali delle popolazioni che si affacciano su questo mare: un percorso storico plurisecolare che ha contribuito a forgiare l'identità di noi tutti e dal quale si deve ripartire per far prevalere nelle nostre prospettive future le ragioni della reciproca comprensione e della convivenza rispetto a quelle dello scontro e del conflitto.

Di tutto ciò dobbiamo essere grati, oltre naturalmente a tutti gli artefici e a tutti i protagonisti di questa iniziativa, soprattutto a Colette Bozzo Dufour, presidente del Comitato scientifico, alla quale mi collegano lunghi rapporti di amicizia e di comuni interessi di studio e di ricerca, nonché di didattica, maturati nei tanti anni passati assieme nell'al-

lora Istituto di Storia Medievale con sede in via Lomellini. Un'amica e una collega che, come preside della Facoltà nella quale ha profuso per anni con eccellenti risultati da tutti apprezzati e riconosciuti (oltre che come collega, ne sono stato testimone anche come allievo quando ho potuto beneficiare delle sue lezioni quando Colette era una giovane assistente) la sua passione per l'attività didattica e di ricerca, voglio pubblicamente ringraziare. Buon lavoro a tutti!

Gabriella Airaldi
Università di Genova
presidente Fondazione Regionale per la Cultura e lo Spettacolo

Polifonia e contrappunto: come ha detto Fernand Braudel «Studiare il Mediterraneo è una bella occasione per presentare un altro modo di affrontare la storia» e questo Convegno di Studi lo dimostra. Il mare lega ciò che spesso la storia divide, rendendo difficile cogliere l'essenza di ciò che accade. Lavorando su schemi astratti e non sulla storia "totale", sfugge ciò che il Mediterraneo ha rappresentato come elemento armonizzante realtà diverse e spesso molto lontane fra loro. Ma se si guarda all'uomo, e cioè al vero protagonista della storia, tutto torna al suo posto. Gli itinerari che gli uomini percorrono per dialogare e scambiare le loro culture rendono questo mare, non casualmente definito nel Medioevo *medium terre tenens* – il centro del mondo –, un palcoscenico di incontri che affondano le loro radici in millenni di storia e ne fanno una realtà senza confini. Raccogliere una parte di questa storia è lo scopo di questo Convegno, certamente destinato ancora una volta a confermare la valenza profonda di quell'antica e complessa eredità mediterranea che tanto ha contribuito alla costruzione dell'identità europea.

Maria Casini
Università di Roma La Sapienza
Istituto di Cultura dell'Ambasciata d'Italia al Cairo

Desidero ringraziare Colette Bozzo Dufour e Silvana Casartelli Novelli per avermi invitato a essere presente con un saluto all'inaugurazione di questo importante convegno internazionale che vede come oggetti la città capitale e il deserto monastico.

Data la mia formazione di studiosa di Preistoria, non potrei apportare un contributo scientifico all'argomento, ma sono felice di essere stata ricordata come responsabile della sezione archeologica del Cairo proprio negli anni dal 1999 al 2007.

Vedendoli a ritroso, sono stati anni fortunati, nei quali si sono sviluppate nuove iniziative per la ricerca archeologica in Egitto, mentre altre indagini, che erano state abbandonate, sono state riprese.

Nel 1999 dopo lungo silenzio, riapriva i battenti la prestigiosa sede della sezione, voluta da Carla Burri nei primi anni della sua permanenza al Cairo e situata in un bel palazzo di Sh. Champollion, nella *downtown*.

Era toccato a me l'onore e il compito, rivelatosi poi non sempre facilissimo, di rendere nuovamente funzionante ciò che era rimasto della sezione, dotata di una bella biblioteca

di archeologia e arabistica, di spazi per uffici e sala per conferenze, e che in seguito, per ragioni burocratiche, era stata abbandonata.

Nel consolidamento dei rapporti tra il nostro mondo della ricerca archeologica e quello delle istituzioni e delle collettività locali dove operano le missioni italiane, la sezione archeologica ha assunto la funzione di supporto per facilitarne l'operatività, oltre a essere sede di riferimento per incontri e conferenze.

Con tutto l'entusiasmo che mi accompagnò nell'impresa di rendere nuovamente attiva una istituzione che speravo di poter far diventare autonoma, in poco tempo la sede divenne punto d'incontro di archeologi italiani e stranieri, settore che mancava per il nostro paese, a fronte delle numerose missioni archeologiche impegnate nella ricerca su tutto il territorio egiziano, da Alessandria ad Assuan, dall'età preistorica per tutti i periodi storici.

Le attività della sezione furono accolte con interesse e spirito di collaborazione sia da parte delle Autorità egiziane sia dalla stampa locale e dalla comunità scientifica internazionale in campo archeologico.

Trovai un insostituibile e consistente sostegno nella persona dell'allora nostro ambasciatore Francesco Aloisi de Larderel al cui impegno dobbiamo certamente la sopravvivenza e il consolidamento della struttura anche in seguito, quando lasciò il Cairo per diventare direttore generale degli Affari Culturali al Mae.

Negli otto anni trascorsi al Cairo le soddisfazioni sono state pari all'impegno sostenuto anche e soprattutto grazie alla collaborazione dei nostri studiosi e dei successivi capi missione, che hanno sempre seguito con occhio benevolo i molti progetti e le numerose iniziative archeologiche.

Alle missioni italiane già operative da anni in Egitto, se ne aggiunsero di nuove e qualcuna riaprì scavi importanti che erano stati interrotti.

In ambito preistorico continuavano i lavori nell'oasi di Farafra dell'Università di Roma diretti da Barbara Barich, erede della tradizione di ricerca di Salvatore Puglisi, e oggi operativa anche nel Gilf E Khebir dove il gruppo di studio, mutidisciplinare e all'avanguardia nella ricerca dell'arte rupestre, ha trovato resti di villaggi proto-neolitici e una grotta dipinta, unica della zona.

Furono anni eroici anche per le scoperte relative ad altri periodi storici.

Nel Fayum, gli scavi nel grande sito di Medinet Madi, diretti da Edda Bresciani, vennero ampliati e completati dal progetto di restauro dei grandi templi tolemaico e faraonico, e inseriti all'interno del progetto di conservazione ambientale dell'area sostenuto dalla Cooperazione allo sviluppo e in collaborazione con la missione geofisica dell'Università di Trieste.

A Luxor Alessandro Roccati dell'Università di Roma riprese in mano l'attività di recupero della tomba di Sheshonq, iniziato molti anni prima da Sergio Donadoni.

Ci battemmo per ottenere dal Ministero degli Esteri fondi atti a potenziare le ricerche di Francesco Tiradritti per il restauro della Tomba di Harwa nell'Assassif, alto funzionario vissuto durante la 25° dinastia, tomba monumentale a modello di casa scavata su tre livelli interrati.

Fu sostenuta e difesa la ricerca di Marilina Betrò dell'Università di Pisa per la Tomba Tebana a Dra Abu el Naga iniziata nel 2004.

Rodolfo Fattovich dell'Orientale di Napoli iniziò in quegli anni la sua indagine a Mersa Gawasis sul Mar Rosso per la ricostruzione delle modalità di organizzazione delle spedizioni marittime egiziane verso l'Africa e delle condizioni paleo-ambientali dell'area.

Nel Delta Orientale Loredana Sist avviò i suoi nuovi studi, mentre per l'Egitto greco-romano Sergio Pernigotti (Bologna) e Mario Capasso (Lecce) continuarono a scavare con soddisfazione nei siti di Backias e di Dimeh.

Ad Alessandria Nicola Bonacasa (Palermo) proseguiva a lavorare nel cimitero latino per il restauro della tomba di Mustafa Pacha.

Sull'Isola di Nelson presso Alessandria Paolo Gallo dell'Università di Torino ha condotto con soddisfazione la sua ricerca, ha rinvenuto tombe, abitazioni e grandi cisterne risalenti al periodo ellenistico e in seguito ha potuto ampliare l'attività scientifica allargandola anche al deserto di Siwa, dove ha scoperto un tempio tolemaico.

Per la papirologia nel Medio Egitto l'Istituto Papirologico Vitelli, oggi diretto dal professor Guido Bastianini con la collaborazione dell'amico e valente papirologo Rosario Pintaudi, ha sviluppato gli studi ad Antinoupolis, dopo che erano

stati interrotti. Nel 2003 la ricerca fu regolarmente ripresa da Rosario Pintaudi e completata da pubblicazioni prestigiose.

Nel Fayyum a Tebtynis Caudio Gallazzi (Milano) indaga da anni, in collaborazione con l'IFAO, il villaggio fondato intorno al 1800 a.C. che, sviluppatosi nell'età greco-romana come centro agricolo, continuò a sopravvivere in età bizantina e araba.

E per finire Giuseppe Fanfoni, nel campo del restauro, con alterne vicende e con il valido aiuto della nostra cooperazione si è prodigato nel suo paziente e meritorio lavoro di recupero del Palazzo Yazbach ai piedi della cittadella. È stato ultimato nel 2003 il ripristino della Tekkya o "Teatro dei dervisci", che viene già utilizzato come sala di ascolto.

Un cenno particolare vorrei dedicare alla missione di Silvana Casartelli nel Convento Rosso in Medio Egitto a Sohag.

Al mio arrivo al Cairo, mi trovai di fronte a questo bellissimo e importante progetto di ricerca che aveva avuto un primo sostegno morale da parte di Carla Burri, ma che stranamente non figurava tra le nostre missioni archeologiche né tra i progetti del Ministero degli Esteri.

Il progetto, nato da un accordo tra l'Università di Roma Tre e l'Università di Sohag, aveva lo scopo di stabilire una cooperazione culturale tra i due paesi del Mediterraneo per lo studio delle più moderne metodiche non distruttive dell'analisi integrata del testo architettonico, scultoreo, pittorico e del contesto geo-archeologico del Convento Rosso.

Solamente grazie alla determinazione di Silvana Casartelli, al suo entusiasmo e alla sua incrollabile volontà, negli anni 2002-03 il progetto ripartì come progetto pilota, ossia nell'ambito di quei progetti che hanno particolare durata e maggiori finanziamenti dal Ministero. Ha preso corpo ed è stato presente sul territorio ogni anno, ha coinvolto l'Università egiziana, ha prodotto un prestigioso volume che è stato presentato al Ministero degli Esteri e che ha suscitato l'interesse anche dei diplomatici.

In questi otto anni lo scopo principale della mia missione al Cairo è stato quello di valorizzare l'impegno degli archeologi e degli studiosi in genere, attraverso tutte quelle normali attività di promozione e soprattutto di pubblicare volumi più o meno prestigiosi, ma tutti volti a documentare il contributo italiano alla storia dell'Egitto.

L'impegno ad assicurare la massima diffusione e visibilità

del ruolo svolto dall'Italia nel settore della ricerca archeologica fu attuato anche attraverso la collaborazione instaurata in quegli anni tra la rappresentanza *in loco* della cooperazione allo sviluppo e la sezione archeologica.

Sono stati attuati progetti di intervento nei siti archeologici, oggi sempre in maggiore espansione.

Mi auguro che in un prossimo futuro si trovino maggiori sponsorizzazioni pubbliche e private affinché l'Egitto e il nostro paese possano cooperare alla ricerca e alla conservazione di un patrimonio comune per una migliore comprensione delle affinità e delle diversità delle proprie culture.

Auguro un sereno e proficuo lavoro di ricerca a tutte le nostre missioni e non solo in Egitto.

Colette Bozzo Dufour
Università di Genova

Il convegno dal titolo *Itinerari Mediterranei fra* IV *e* IX *secolo: Città-capitale e Deserto-monastico* si è tenuto a Genova i giorni 11-12-13 novembre 2010 presso il Galata Museo del Mare ed è stato promosso dal CantiMed (Cantiere Mediterraneo), nato dalla sinergia tra Mu.MA (Istituzione Musei del Mare e della Navigazione), il Kunsthistorisches Institut di Firenze, il Comune e l'Università degli Studi di Genova.

Colgo l'occasione per ringraziare tutti coloro che hanno partecipato all'iniziativa e in particolar modo Gerhard Wolf con il Kunsthistorisches Institut di Firenze che hanno avuto un ruolo attivo e fondamentale sia per la realizzazione dell'evento sia per l'apporto scientifico di queste giornate. L'illustre direttore dell'Istituto e conoscitore delle numerose discipline indagate in questa sede ha inoltre offerto con il suo prezioso contributo una sintesi che ha arricchito il significato dei diversi interventi.

Lo sviluppo del nucleo tematico, da cui il congresso ha preso avvio, raggiunge oggi la sua versione a stampa che raccoglie le ricerche dei relatori esperti in diverse aree culturali. Il volume tratteggia una situazione estremamente articolata del mondo mediterraneo attraverso saggi che finalmente

portano alla luce risultati di spessore scientifico proiettato nel futuro. Questo si verifica grazie alle specifiche conoscenze e alle metodologie di analisi dei singoli studiosi, che hanno collaborato alla pubblicazione.

L'argomento trattato ha riguardato le interazioni e le sinergie che le *Città capitali del Mondo Antico* e il *Deserto monastico egiziano* hanno saputo giocare nel crogiuolo mediterraneo da "l'alba del v secolo" alla "rinascenza carolingia" nella formazione della peculiare "civiltà dell'immagine" che l'Europa ha quindi sviluppato nello stesso orizzonte mediterraneo.

Nel contesto dell'elaborazione e dello sviluppo dell'iconografia cristiana delle origini, è stato rilevato l'apporto sostanziale del sapere figurativo e dottrinale elaborato nell'Egitto tra IV e VI secolo nell'ambito degli interscambi tra *Deserto e Città*. Specialmente si sono indagati i nessi culturali esistenti tra i grandi monasteri anacoretico-cenobitici dell'Alto Egitto, come il Monastero Bianco e dintorni con la figura egemone di Schenute, e le grandi città del tempo, esemplarmente Antinoe e Alessandria, la cui Biblioteca rappresentò un faro di cultura nell'Antichità, recentemente recuperata nella prospettiva di rinnovarne i fasti.

Considerata la vastità geo-storica dell'assunto, è stato realizzato l'obiettivo delle giornate di studio, volte non a tracciare una panoramica storico-artistica generale degli interscambi Mediterraneo-Occidente, bensì a mettere a colloquio le differenti analisi sulle situazioni scelte dai relatori a 'campione' delle complesse dinamiche innescate dalla "eredità mediterranea" irradiata in Occidente nella Tarda Antichità e nell'Altomedioevo.

I singoli elaborati vanno considerati come un ponte per aprire nuove prospettive di ricerca che sollecitino indagini relativamente a un tema non ancora abbastanza sondato dagli studi.

Lascio al lettore l'iniziativa di proseguire in questa direzione, frequentando con analisi critiche la nuova via inaugurata da queste pagine.

Gerhard Wolf
direttore Kunsthistorisches Institut di Firenze (Max-Planck-Institut)

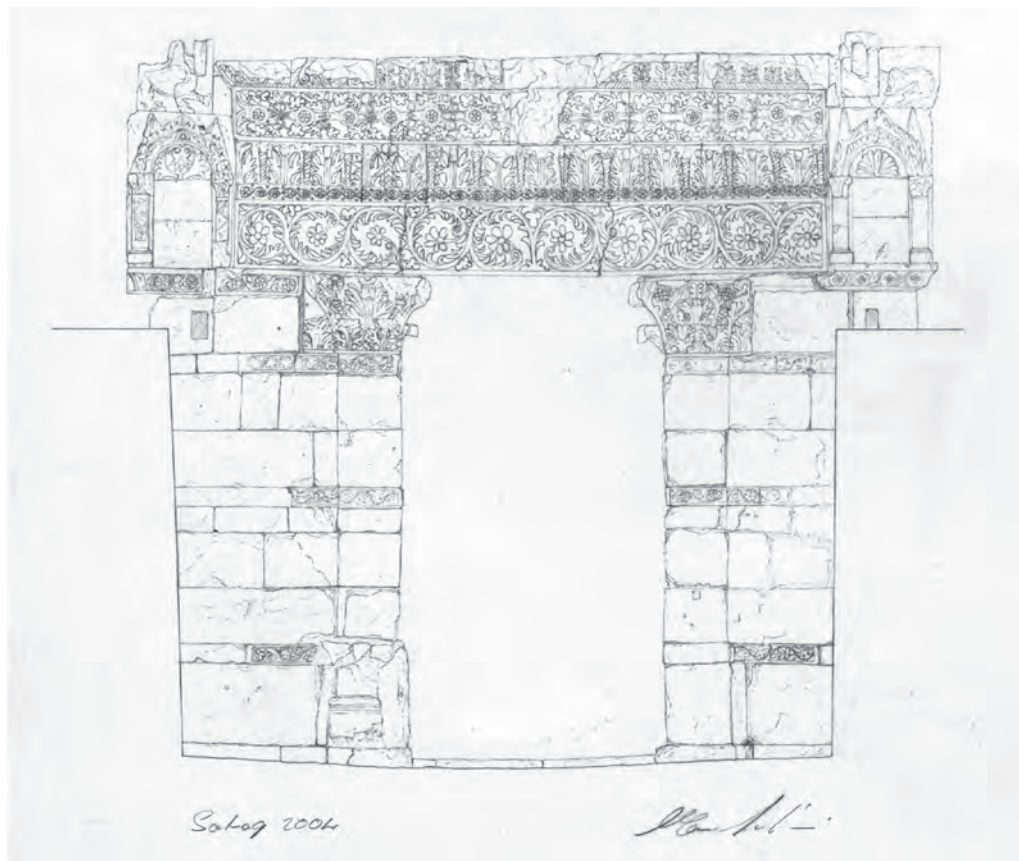
Questo libro si basa su una conferenza avvenuta nel novembre 2010.

Il fatto che siano passati tre anni fra il convegno e la pubblicazione dei contributi in forma rielaborata rientra senz'altro nella prassi accademica, che comporta la ricerca dei fondi, il lavoro di editing ecc. Tuttavia, nel presente caso, si tratta di tre anni in cui le condizioni politiche e culturali della regione, che sta al centro degli interessi delle relazioni qui raccolte, sono fondamentalmente cambiate. Parlo del cosidetto *Arab Spring*, che iniziava con la rivoluzione tunisina proprio nel dicembre 2010. Non è questa la sede adatta per riflettere sulle conseguenze della situazione attuale e delle prospettive future per l'archeologia, le indagini storiche e artistiche in Egitto e in generale nel Mediterraneo meridionale. Vorrei però solo sottolineare che un volume come il presente e i suoi documentati progetti collaborativi tra specialisti egiziani, italiani e internazionali sono un augurio per una continua e più intensa cooperazione scientifica tra le due sponde del Mediterraneo, più importante che mai.

La storia che si studia in questi itinerari è una storia condivisa attraverso più di due millenni, e qui arrivo a un altro

aspetto circa l'attualità di questi atti. Negli ultimi anni le discipline storiche hanno aperto una nuova stagione negli studi mediterranei, ancora prima dei cambiamenti politici regionali. Superando i confini narrativi strettamente nazionali, si sono profilati orizzonti trans- e inter-culturali, con un raggio potenzialmente globale. Il problema metodologico con cui una tale apertura deve confrontarsi è la tensione fra un approccio generico che mira alla comprensione dei fondamentali processi storici senza sufficiente attenzione ai micro-livelli da un lato, e un approccio empirico che potenzialmente perde di vista le *longues durées* e le grandi evoluzioni geopolitiche dall'altro. In tale prospettiva il Mediterraneo si presenta come un laboratorio storico-culturale con le sue temporalità, la suddivisione di spazi sacri e profani, gli itinerari, gli interscambi e i conflitti economici, religiosi, artistici e politici.

Uno dei periodi più affascinanti, in cui le periodizzazioni della *longue durée* e delle trasformazioni veloci ma profonde si intrecciano e si sovrappongono in modo particolarmente forte, è la Tarda Antichità, *focus* dei saggi di questo volume, scritti da esperti sulle tematiche proprie delle coste sud e nord del Mediterraneo. Esplorano l'interazione tra città e deserto in Egitto, con le diverse fasi temporali in atto, in un dialogo ricco e suggestivo tra egittologi, archeologi, storici della religione e storici dell'arte. Leggendo le loro analisi e interpretazioni di siti, monumenti, testi e immagini, si enucleano nell'insieme alcuni temi generali, ma anche forti tesi personali come, per esempio, il rapporto tra spazio e sito nelle topografie sacre; città e deserto nell'immaginario collettivo e individuale della Tarda Antichità; presenza, contestazione e difesa delle immagini nel contesto religioso; la loro «natura» in relazione ai luoghi sacri e le reliquie; il ruolo dei diversi protagonisti (monaci, vescovi, clero secolare, santi e sante, popolo), ecc. La lettura degli elaborati insegna, inoltre, che lo studio della formazione dell'Europa come spazio culturale nel Medioevo è imprescindibile dalle dinamiche mediterranee precedenti e coeve. Anche in riferimento a tale aspetto, questo lavoro editoriale trova una sua rispondenza nel mondo odierno, ma nello stesso tempo invita a future ricerche e, ci auguriamo, a una collaborazione tra gli studiosi dei diversi paesi del Mediterraneo.

Il convegno e la pubblicazione stessa si devono a loro volta a un'intensa attività, iniziata da CantiMed, il Cantiere Mediterraneo creato tra l'Università di Genova, il Mu.MA e il Kunsthistorisches Institut (Max-Planck-Institut) di Firenze, ma anche all'impegno personale di Silvana Casartelli Novelli, Rosario Pintaudi, Giuseppa Zanichelli e, soprattutto, della grande mediterraneista Colette Bozzo Dufour.

Disegno di Massimo Sabatini, porta esterna sud, Università degli Studi di Roma Tre
Progetto Pilota deir el Ahmar, deir Anba Bishoi "Convento Rosso"

Itinerari mediterranei fra IV e IX secolo. Città-capitale e Deserto-monastico

"Convento Rosso". Principali risultati dell'analisi integrata*

Barbara Mazzei

Il "Progetto pilota. Deir el Ahmar, Deir anba Bishoi. 'Convento Rosso'" nasce, negli anni 2000-2001, da un'idea di Silvana Casartelli Novelli all'interno del progetto interuniversitario "Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell'Altomedioevo", con responsabile nazionale la professoressa Letizia Pani Ermini. Il programma di ricerca ha inteso riattualizzare la funzione plurimillenaria di Roma quale "portale" principe fra il Mediterraneo e l'Occidente, attraverso l'analisi dei processi interculturali e interreligiosi agenti nella formazione dell'Europa medievale[1].

In tale prospettiva il Convento Rosso è stato eletto quale "fossile vivente", per la sua peculiarità di monumento cardine tra l'antico Deserto tebano e la Tebaide cristiana, ergendosi a

* Il presente contributo raccoglie i principali risultati scaturiti dalle numerose campagne di ricerca svolte *in situ* e pubblicate dai singoli autori nel volume: B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota. Deir el Ahmar, Deir anba Bishoi. "Convento Rosso"*, introduzione di S. Casartelli Novelli, Roma 2004. Si coglie l'occasione per ringraziare, ancora una volta, tutti i partecipanti per la loro professionalità e per il proficuo e stimolante spirito di condivisione.

1. S. Lusuardi Siena (a cura di), *Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell'altomedioevo*, Milano 2003.

testimone della continuità dello "spazio sacro" e del "tempo escatologico del deserto", peculiari della civiltà egizia[2] (fig. 1, p. 69).

Per recuperare integralmente il ricco patrimonio di informazioni tramandateci dal monumento, è stato elaborato il progetto pilota "Analisi integrata del 'testo' storico, archeologico-artistico ed ambientale nel deserto monastico del 'Convento Rosso'", concretizzatosi nel luglio del 2001 con l'accordo quadro per la collaborazione culturale fra l'Università di Roma Tre e la South Valley University di Sohag, Medio Egitto, grazie al quale si attivò una cooperazione sul campo tra specialisti e giovani ricercatori italiani ed egiziani per procedere all'indagine sia del contesto geografico e archeologico, sia del testo architettonico, scultoreo e pittorico del Convento Rosso, mettendo in campo le più aggiornate metodiche dell'analisi integrata[3].

L'impostazione della ricerca è stata concepita esemplarmente nel quadro dell'attuale interazione fra le "scienze umane" e le "scienze di base" per la conoscenza e la conservazione dei beni culturali, attivando nel suo farsi i temi e i metodi che, in particolare, la *new archaeology* e, più in generale, la *nouvelle histoire* hanno portato al superamento della dicotomia fra "saperi umanistici" *versus* "saperi scientifici", impostazione che ha dominato, fino al recente passato prossimo, i nostri studi accademici in ragione della frattura fra i "due saperi" imperante nella cultura occidentale[4].

Il lavoro è stato quindi organizzato, ma non suddiviso, in diverse sezioni di approfondimento con il continuo scambio e l'interazione tra le varie sorgenti informative.

La ricerca d'archivio, per esempio – effettuata da Francesco Mori – ha rintracciato le linee del contatto dell'Occidente con il monumento[5]; l'approccio iniziale a quest'ultimo risulta impostato nel quadro fortemente controriformista del XVII secolo, quando Jean Michel Vansleb, inviato speciale

2. S. Casartelli Novelli, *Introduzione*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 7-48.

3. host.uniroma3.it/progetti/egitto/

4. J. Le Goff - P. Nora (a cura di), *Faire de l'histoire*, Paris 1974, 3 voll.

5. F. Mori, *Il "Convento Rosso" visto da Occidente: fonti documentarie e iconografiche dal xvii secolo ad oggi, utili per una storia conservativa del monumento*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 129-136.

del Re Sole – il primo a tramandarci una descrizione del nostro sito –, raccolse la leggenda della fondazione del convento da parte di Elena, madre dell'imperatore Costantino, per enfatizzare le radici cristiane e copte dell'Egitto[6]. Ma le descrizioni lasciateci dagli antiquari e dagli archeologi dei secoli scorsi hanno permesso, anche, di ricostruirne la storia e la vita: da una prima visione della chiesa ridotta a rudere, ma ancora provvista delle colonne delle navate, risalente al 28 dicembre del 1798 quando il Denon vide il nostro monumento in fiamme[7], alla testimonianza di Vladimir de Bock che, con l'aprirsi del xx secolo, constatava l'asportazione delle colonne della chiesa, sistemate nella moschea di Sohag, e la costruzione di un piccolo villaggio all'interno del monastero stesso, oltre alla presenza di un muro che distingueva il triconco dal corpo dell'edificio di culto[8] (fig. 2). Dobbiamo attendere l'opera di Monneret de Villard per avere il punto sullo stato di conservazione del Convento Rosso, assai provato da un terremoto avvenuto tra il 1901 e il 1910, in seguito al quale si pose mano, da parte di una équipe francese, a una sistematica *renovatio rerum*, che ci ha consegnato il convento nella *facies* attuale[9].

Le trasformazioni subite dal complesso monumentale e documentate dalle fonti letterarie sono state confermate e hanno acquisito sostanza materiale dall'analisi eseguita da Maria Letizia Conforto[10]. L'osservazione diretta della sua struttura architettonica ha rilevato un impianto planimetrico distribuito secondo una sequenza di ambienti addossati ai lati interni, con esclusione di quello nord. Il santuario, in forma trilobata, occupa il fianco est, mentre aule e torri di difesa si attestano a sud e ovest; resta dubbia la configurazione dello spazio restante, che può essere interpretato o come un'unica aula basilicale a tre navate, coperta a tetto, con una navata di

6. J.M. Vansleb, *Nouvelle relation en forme de journal d'un voyage fait en Egypt par le P. Vansleb, r. d., en 1672 et 1673*, Paris 1677.

7. D.V. Denon, *Voyage dans la Basse et la Haute Egypte pendant les campagnee de Bonaparte en 1798-1799*, Paris 1802.

8. W. De Bock, *Matériaux pour servir a l'archéologie de l'Egypte chrétienne*, Sanpietroburgo 1901.

9. U. Monneret de Villard, *Les Couvents près de Sohâg (Deyr el-abiad et Deyr al-ahmar)*, Milano 1925.

10. M.L. Conforto, *Progetto "Convento Rosso": analisi della struttura e dei dissesti*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 137-142.

collegamento a ovest, o più credibilmente come un portico continuo disposto lungo tre lati di un ampio cortile, chiuso sul quarto dall'avancorpo, anch'esso porticato, del santuario (fig. 3). Il chiarimento della forma originaria del monumento avrebbe richiesto una più approfondita indagine archeologica da indirizzare sia verso le diverse strutture superstiti, sia, ampliando il raggio d'esplorazione, verso singoli siti, anche limitrofi, ancora quasi inesplorati, che avrebbero potuto fornire essenziali dati di confronto.

Tra gli scopi del progetto si contemplava anche la stesura di un "protocollo di intervento conservativo" per l'integrale recupero del pervenuto. Una volta giunti sul posto ci si rese conto che il semplice restauro delle superfici decorate non avrebbe garantito la corretta conservazione delle testimonianze artistiche, compromesse da importanti indizi di precarietà statica. Si ritenne, quindi, di primaria necessità un approfondimento sulle condizioni di stabilità delle murature. Le considerazioni sugli aspetti statici del Convento Rosso si basano sulla misura diretta della geometria dell'impianto e delle sue deformazioni, sullo stato conservativo dei materiali edilizi oggi in opera e sulla possibile distinzione delle diverse fasi di costruzione, danneggiamento, distruzione, abbandono, rifacimento, che, come abbiamo visto, hanno segnato la vita del monumento fino ai più recenti restauri.

Si è giunti, quindi, a determinare che la forma trilobata originaria del santuario è stata ampiamente manomessa e poteva essere, in antico, risolta in vari modi, dai quali può essere dipesa l'attuale condizione di dissesto, che riguarda principalmente la deformazione dell'arco trionfale, con rotazione verso l'esterno dell'estremità superiore della colonna meridionale (fig. 4). Tale movimento, che può essere stato prodotto in un primo momento anche da un cedimento non vistosissimo della base, ha causato una serie di lesioni convergenti nella semicupola adiacente e in quella centrale. In assenza di notizie certe e di conferme che potrebbero venire da un'analisi stratigrafica delle murature e degli interri, è possibile formulare l'ipotesi che, originariamente, all'interno del grande muro perimetrale fosse stata realizzata un'articolazione di spazi coperti a volta e a tetto, con al centro un grande cortile aperto; questa successione di ambienti sarebbe stata funzionale al sostentamento delle spinte laterali, mentre il santuario si sosteneva grazie alla sovrapposizione delle

nicchie costruite in pietra, raccordate dall’arco trionfale sul quarto lato, con una copertura a tetto di modestissimo peso sostituita, attualmente, da una pesante calotta in cemento.

All’analisi strutturale è stato di valido supporto l’accurato rilievo tridimensionale dell’intero edificio, eseguito da Massimo Sabatini[11]. La semplice proiezione bidimensionale non sarebbe stata sufficiente a evidenziare i rapporti volumetrici tra le varie strutture addossate che costituiscono un unico insieme cooperante. Si è preferito, quindi, optare per un rilievo tridimensionale, che è stato eseguito grazie alla tecnologia informatica, in quanto questa offre la possibilità di gestire con relativa facilità una grande mole di dati su cui intervenire con continue modifiche e aggiunte di informazioni, riuscendo a stabilire relazioni definite tra i vari elementi acquisiti in modo da renderli interdipendenti gli uni dagli altri. Tale acquisizione dei dati, ovvero dei punti del rilievo topografico che costituiscono la struttura, avviene tramite stazione totale integrata, cioè una strumentazione dotata sia di prisma ottico con riflettore di raggi infrarossi, sia di raggio laser diretto, garantendo in questo modo il sistema più efficace di misurazione anche per quei particolari architettonici come volte, archi, cornici ecc., solitamente inaccessibili. La registrazione automatica dei punti rilevati, protrattasi in sedici successive e progressive stazioni strumentali, si è dimostrata di enorme vantaggio nella stesura del lavoro, permettendo di raggiungere un elevatissimo grado di precisione, con l’acquisizione di più di 4000 punti strumentali in funzione tridimensionale. La seconda fase di rilevamento ha previsto l’elaborazione dei dati acquisiti per la modellazione volumetrica sia solida sia superficiale. Ogni elemento strutturale è stato isolato e controllato singolarmente sino al censimento complessivo; si è quindi proceduto all’intersezione dei vari solidi che conducono alla costruzione del sistema complesso; infine il modello completo è stato importato in un software di rendering grazie al quale si è conseguita la costruzione teorico-realistica delle forme, esaltata dall’inserimento di fonti luminose artificiali che disegnano l’effetto di “luci e ombre” (fig. 5). Il prototipo virtuale così ottenuto permette di visualizzare, dimensiona-

11. M. Sabatini, *Rilievo tridimensionale del “Convento Rosso”*, *ivi*, pp. 213-222.

re e verificare le singole strutture e, creando una sequenza di immagini, si è realizzata anche una semplice animazione che permette di svolgere una breve visita al Convento Rosso.

L'opera di documentazione diretta del monumento si è avvalsa inoltre di due distinte campagne fotografiche. Nel corso della prima, eseguita da Danilo Renzulli con pellicola in formato 6×6, sono stati registrati parte dei singoli ambienti del triconco, mentre, in formato 35 mm, sono stati ripresi gli spazi adiacenti il corpo principale e numerosi particolari architettonici, scultorei e decorativi[12] (fig. 6, p. 69). L'inventariazione fotografica è stata poi estesa anche al territorio circostante che comprende l'edificio similare, conosciuto come Convento Bianco, l'area sottostante alla dorsale della montagna (segnata da tombe faraoniche e cave, in parte riutilizzate come celle e romitaggi) e il singolare sito noto come El Sheikh Hamad, ove affiorano resti archeologici di differenti strutture, tra cui un tempio di età tolemaica, un edificio basilicale in mattone crudo, intonacato e dipinto, e diversi impianti di natura industriale.

La seconda campagna fotografica, curata da Carlos de la Fuente, si è concentrata principalmente all'interno del triconco ed è stata eseguita in formato digitale[13], che risultò essere funzionale alla restituzione virtuale dell'apparato decorativo, in quanto le fotografie digitali possono essere inserite e sovrapposte al rilievo architettonico. Attraverso tale riproduzione è stato, inoltre, possibile avvalersi della tecnica del "fotomosaico", che permette di ottenere in una singola immagine la rappresentazione di superfici complesse per caratteristiche geometriche e/o dimensionali; per raggiungere questo risultato tutte le foto sono state prese in sequenza partendo dal medesimo punto di vista, sia in relazione all'asse verticale sia a quello orizzontale, in modo da presentare tutte la stessa dimensione e analogo angolo di deformazione (fig. 7, p. 70).

Le immagini digitali sono state pure utilizzate come ortofotografie per la realizzazione dei rilievi tematici per la mappatura dello stato di conservazione. L'intera superficie

12. D. Renzulli, *Campagna fotografica al "Convento Rosso": febbraio-marzo 2002*, *ivi*, pp. 195-208.

13. C. de la Fuente, *Campagna fotografica al "Convento Rosso": ottobre-novembre 2003*, *ivi*, pp. 209-212.

decorata, composta dai tre spazi concavi e costituita dal complesso sistema di nicchie conchigliate o coronate da timpani in stucco, ulteriormente definite da una serie di colonne provviste di capitelli corinzi ad acanto spinoso, sovrapposte in tre fasce con calotta emisferica terminale, è stata prima minuziosamente descritta e, successivamente, mappata per evidenziare lo stato conservativo sia del supporto murario, sia dei dipinti superstiti[14] (fig. 8, p. 70). Dall'osservazione diretta è stato possibile rilevare, per esempio, la sovrapposizione di almeno tre strati di intonaco differenti che corrispondono, verosimilmente, a successive campagne decorative (fig. 9, p. 71). Tuttavia, allo stato attuale delle indagini non ci si è potuti esprimere più precisamente sulle diverse fasi dei vari interventi pittorici, né si è stati in grado di stabilire una cronologia assoluta, anche se, dalla decodifica dell'apparato decorativo, si evince un articolato repertorio iconografico, che sembra oscillare dal più tradizionale santorale locale, all'alfabetario zoomorfo e simbolico, sino a giungere, proprio nei catini absidali, a vere e proprie complesse teofanie, costituite da teorie di santi e gruppi di angeli che fanno coorte attorno a figure di santi non identificati e intronizzati, in perfetta sintonia con il più corrente linguaggio bizantino. Il quadro tematico così delineato ci induce a ipotizzare l'apporto di minime varianti iconografiche nel corso dei vari interventi, evidentemente eseguiti con l'intento di preservare al massimo l'impianto-ornamentale originario.

Il rilevamento dello stato di conservazione delle decorazioni parietali è stato coadiuvato e supportato da una serie di studi analitici di differente tipologia[15].

Sempre sul piano delle riprese fotografiche, è stata impiegata l'indagine all'infrarosso e in fluorescenza ultravioletta. Tali tecniche permettono di registrare la differente riflessione luminosa dei materiali presenti sulla superficie decorata, la cui analisi consente di stabilire la natura chimica dei componenti e quindi di distinguere le diverse fasi di pittura e ridipintura.

14. B. Mazzei, *L'apparato decorativo del "Convento Rosso"*, *ivi*, pp. 143-164.

15. C. Meucci, *Il "Convento Rosso" a Sohag. Risultati di sintesi della prima campagna di studio*, *ivi*, pp. 223-228; A. Sodo et al., *Indagini spettroscopiche mediante spettroscopia Raman per l'identificazione dei pigmenti decorativi degli affreschi del "Convento Rosso" a Sohag, Egitto*, *ivi*, pp. 229-233.

Tra i risultati più significativi si può portare per esempio la nicchia C2N3. In questo caso i pigmenti verde e rosso scuro virano al nero, rivelandosi quali vere e proprie ridipinture, così come il giallo che tende a scurire; i fondi bianchi risultano ottenuti "a risparmio" con una preparazione a gesso e calce che non viene dipinta e che emette una fluorescenza bianco-verde fredda; il volto del santo e l'aureola mostrano una fluorescenza giallina più accentuata rispetto alle altre figure campionate, effetto dato da sostanze organiche presenti sulla superficie; sulla testa e sulle spalle dell'uomo si notano dei pentimenti (evidenziati maggiormente dall'UV) o, piuttosto, dei rifacimenti (si vedano le doppie linee delle spalle, delle aureole ecc.). Anche l'iscrizione onomastica è doppia e tracciata con caratteri greci di tipo differente che si sovrappongono a quelli più antichi (fig. 10, p. 71). Così come si osserva, anche a occhio nudo, nella nicchia A2N3.

Ancora nel centro della calotta C3 la fluorescenza UV mette in evidenza una vasta stuccatura proprio sul volto del Redentore, ben mimetizzata alla visione in lontananza. Tutte le stuccature sono opache e mostrano in trasparenza una fluorescenza chiara brillante tipica del gesso. Al nero virano i resti dei ritocchi verdi a vernice, rimossi con una violenta azione meccanica in un precedente restauro. La pittura originale sembra realizzata con colori naturali (per lo più terre) che non hanno fluorescenze particolari. Ben evidente risulta la presenza di cere e olii, sostanze probabilmente stese nel corso di qualche intervento di ripristino con l'intento di ravvivare le superfici dipinte abbondantemente offuscate, presenza che attenua la differenziazione della fluorescenza tanto da non riuscire a distinguere gli altri componenti presenti sulla parete[16].

Per poter caratterizzare con certezza i materiali costitutivi originali e i loro prodotti di degrado, oltre che per acquisire nozioni sulla tecnica di esecuzione delle pitture murali e degli elementi architettonici decorati, sono stati prelevati circa 52 micro-campioni, sui quali sono state condotte indagini

16. C. Meucci et al., *The Red Monastery Project: a Preliminary Evaluation of the n.d. in situ Tests*, in *Art '05: 8th International Conference on Non-Destructive Investigations and Microanalysis for the Diagnostics and Conservation of the Cultural and Environmental Heritage*, Atti del convegno (Lecce, 15-19 maggio 2005), Brescia 2005, pp. ??

di laboratorio, eseguite dall'équipe guidata da Costantino Meucci.

Per quanto riguarda la parte lapidea, sulla scorta della composizione derivata dalle analisi petrografiche, è stato possibile individuare tre differenti pietre utilizzate sia per la costruzione, sia per il restauro del monumento. In particolare la decorazione architettonica risulta essere realizzata con un calcare compatto, prodotto nel corso di una fase antica. Alla configurazione originale sembra appartenere anche un altro gruppo di pietre, che si caratterizza come un calcare fossilifero pertinente, invece, a una formazione geologica relativamente giovane. Per gli interventi di ripristino delle strutture, al contrario, risulta essere stato utilizzato un tipo di calcare diverso. In ogni caso, tutti e tre i litotipi sembrano provenire dalle masse rocciose che si trovano in prossimità del sito.

Relativamente alle malte e agli intonaci, nell'ornamentazione parietale della chiesa sono stati individuati due differenti intonaci di finitura: un sottile scialbo bianco a contatto delle pietre scolpite (con particolare riferimento ai capitelli) e uno strato biancastro di spessore tra i 3-5 millimetri, steso a coprire i muri. Il primo è applicato direttamente sulla superficie lavorata della pietra, mentre le pareti e il fondo delle nicchie sono coperti da un intonaco di calce e sabbia. Dalle analisi è risultato, inoltre, che in un gruppo di prelievi, probabilmente pertinente a un intervento successivo, oltre ai componenti principali si trovano anche miscelati materiali di natura argillosa (fig. 11, p. 72).

Altri dati emersi dai prelevamenti hanno permesso di chiarire la tecnica pittorica impiegata per realizzare la decorazione del triconco. In particolare, è stata rilevata la presenza di una sostanza proteica molto degradata, segnale che ha portato a considerarla un residuo del legante dei pigmenti applicati su intonaco secco con tecnica a tempera. La stessa tecnica è da ritenere sia stata utilizzata per l'applicazione dei colori contenenti gomma arabica, ovvero la resina naturale essudata dall'*acacia nilotica*, che è stata impiegata come medium fin dall'epoca faraonica.

Un secondo elemento, identificato come cera d'api, è stato riscontrato in forma di strato sottile sovrammesso alle pitture e quindi ritenuto non un legante, quanto piuttosto una vernice protettiva usata in qualche operazione di restauro.

Per quanto attiene l'individuazione dei pigmenti ci si è avvalsi di una serie di tecniche analitiche incrociate, avendo avuto a disposizione anche la sofisticata strumentazione RAMAN, che permette di eseguire indagini non distruttive, garantendo un'identificazione immediata e assolutamente non ambigua delle componenti cromatiche. La spettroscopia RAMAN, eseguita sul posto da Armida Sodo e Alfonso Russo, ha registrato che la maggior parte dei pigmenti utilizzati negli strati pittorici sono estratti da terre naturali. L'ocra rossa è quello più frequente, ma è presente anche la terra rossa; sempre tra le sostanze purpuree, ma sintetiche, si è individuato il minio come pigmento minerale e la lacca rossa estratta dalla *rubia tinctoria*, che appartiene invece agli elementi organici vegetali. Per il verde è stata riscontrata la presenza di glauconite, pertinente a una terra verde, ma anche un composto organico del rame, noto come *verdigris*; per i gialli, oltre all'ocra, è stata impiegata anche la jarosite, un pigmento già in uso nella pittura egizia di età faraonica; gli azzurri, infine, per quanto rari, sono composti essenzialmente di fritta egizia (fig. 12, p. 72).

Gli strati pittorici appaiono essere compatti e bene aderenti alla superficie dell'intonaco, ma spesso si osservano, anche a livello analitico, le succitate sovrapposizioni degli strati cromatici dovute alle diverse fasi di realizzazione delle pitture o ai successivi ritocchi di restauro.

Un'ultima notazione riguardante lo stato di conservazione del piano decorato può essere espressa. Oltre alle numerose ridipinture, si osserva un generale offuscamento della parete dovuto al deposito di polveri e all'ossidazione dello strato protettivo a cera; inoltre, con maggiore concentrazione in aree specifiche, si nota un sostanzioso annerimento della patina esterna dovuto al deposito di nerofumo prodotto dall'illuminazione con candele.

Le difficoltà riscontrate nella lettura degli interventi decorativi non hanno impedito, comunque, a Fabrizio Bisconti di farsi un'idea generale del progetto iconografico, che inserisce nelle nicchie conchigliate rappresentazioni propriamente iconiche, ma anche cortine raccolte, in quanto simboli di un paradiso intravisto[17]. Le immagini di campitura si configu-

17. F. Bisconti, *Immagini in campo: interazioni e integrazioni decorative al "Convento Rosso"*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 81-88.

rano come vere e proprie icone protette dalle sontuose strutture architettoniche. Negli incavi che costellano il triconco, non è difficile riconoscere i lontani concetti dei templi, dei larari, dei mausolei e dei colombari della civiltà ellenistica romana, ma è facile anche riportare alla memoria i sarcofagi architettonici d'oriente e segnatamente quelli di Sidamara, o il ricordo dei primi *signacula*, in forma di semi-ciborio, sorti sulle tombe dei martiri d'occidente[18]. Le nicchie conchigliate si presentano come preziosi *coopertoria* delle immagini sante, per indicarne il privilegio, il culto e la devozione popolare (fig. 13, p. 73).

Il pessimo stato di conservazione delle pitture ha ostacolato la lettura delle didascalie onomastiche poste a corredo delle icone collocate nelle nicchie, quindi Danilo Mazzoleni estende la ricerca epigrafica riflettendo su alcune iscrizioni paleocristiane greche provenienti dalla regione di Sohag e Akhmin nel Medio Egitto[19]. Per quanto ci riguarda risulta interessante la scritta relativa al pittore Mercurio, che recita letteralmente: «Io, il povero Mercurio, pittore, figlio del monastero di Apa Scenute, che Dio abbia misericordia di lui. Amen. In questo giorno 21 del mese di Mesorè, anno dei martiri 1017»[20], testo che ci testimonia l'appartenenza degli esecutori delle decorazioni pittoriche agli stessi monasteri. Molti altri materiali epigrafici provenienti dal Convento Bianco sono stati presi in considerazione, come l'iscrizione segnalata dal Monneret de Villard, che cita un «Cesario, figlio di Candidiano il fondatore»[21]. Il conte bizantino Cesario, nell'ambito della fondazione del Convento Bianco, potrebbe aver fornito all'archimandrita, intorno al 440, l'architetto progettista della chiesa, facendolo forse arrivare da un'altra provincia dell'Impero. Ma il documento più interessante pare senz'altro essere la piccola stele funeraria in calcare relativa ad Apa Schenute, come riferisce esplicitamente l'epigrafe

18. F. Bisconti, *L'immaginario iconografico della devozione martiriale*, in L. Pani Ermini - P. Siniscalco (a cura di), *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e le sua cultura dalle origini all'alto medioevo*, Città del Vaticano 2000, pp. 363-383.

19. D. Mazzoleni, *Considerazioni sulle iscrizioni paleocristiane greche della regione di Sohag ed Akhmin nel Medio Egitto*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 89-103.

20. A. Mallon, s.v. *Copte, Epigraphie*, in F. Cabrol - H. Leclercq (a cura di), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1914, tomo 3, vol. II, p. 2870.

21. U. Monneret de Villard, *Les Couvents près de Sohâg*, Milano 1925, vol. I, p. 18.

incisa ai piedi del suo ritratto che rappresenta l'abate riformatore del monachesimo copto, il quale morì probabilmente nel 466, mentre era stato superiore del suo monastero dal 385[22]. Schenute fu il più importante propagatore del cristianesimo copto, energico organizzatore, grande predicatore e persona molto venerata, che partecipò al concilio di Efeso del 431 in compagnia del Patriarca Cirillo di Gerusalemme[23].

Il forte legame tra i due conventi gemelli, il Rosso e il Bianco, è stato evidenziato anche dal puntuale e illuminante studio che Giuseppa Zanichelli ha dedicato ai *Copti e i codici miniati prima dell'anno Mille*[24]. Significativa rispetto al programma decorativo messo in campo nel Convento Rosso risulta, ancora una volta, l'attività svolta da Schenute che, con atteggiamento polemico nei confronti della controversia sulle immagini del tempo di Teofilo – che ebbe quale risvolto nei codici miniati destinati ai religiosi un limitato impiego di segni illustrativi, finalizzati unicamente a evidenziare le divisioni del testo –, affermò la necessità dell'esistenza della reale immagine umana di Cristo in opposizione all'interpretazione neoplatonica e allegorica di Origene. Sulla scorta di tale pensiero, Cassiano, sebbene proclami una generale accettazione del divieto della rappresentazione della divinità da parte dei religiosi, giunge a riconoscere il suo ruolo cognitivo e la sua funzionalità nella preghiera, pensiero che favorì la sopravvivenza in ambito monastico delle icone, sia nelle pitture murali sia nei codici. In ambito copto, l'immagine esterna che appare su questi ultimi sembra privilegiare il ritratto, cioè l'icona, contrariamente a quanto avviene nel vicino Oriente o in Occidente, ove le lamine di avorio delle legature contengono piuttosto le *historiae*. Come ribadisce il monaco Serapione, l'icona costituisce uno strumento necessario per la preghiera: la rappresentazione della sembianza umana di Dio è tramite necessario per arrivare alla conoscenza del Divino stesso. Altro elemento significativamente presente nella decorazione dei codici miniati copti risulta essere la raffigurazione della croce sul verso del primo foglio.

22. C. Wessel, *Koptische Kunst*, Recklinghausen 1963, pp. 117-118.

23. T. Orlandi, s.v. *Scenute*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983, vol. II, pp. 3110-3111.

24. G. Zanichelli, *I Copti e i codici miniati prima dell'anno Mille*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 105-118.

Questa ricorrenza di posizione forma un dittico inseparabile dall'*incipit* del testo, in relazione al quale acquista un significato di volta in volta differente. Solitamente, infatti, l'inserimento della croce in simile collocazione sia nei codici siriaci sia armeni o insulari ha indotto gli studiosi a privilegiare il carattere archetipico del segno, la lunga durata del linguaggio iconico e la sua valenza apotropaica; le croci, infatti, compaiono sia presso le soglie degli edifici sacri, sia lungo i perimetri dei luoghi dedicati al culto, con il preciso scopo di segnalare il passaggio dalla dimensione laica a quella religiosa, dallo spazio dell'uomo a quello della divinità. Le croci compaiono inoltre in apertura dei codici, così come sulla loro legatura, sempre con la funzione di indicare l'inizio della parola rivelata, sottolineandone la sacralità. Ma proprio nel caso della miniatura copta la croce fronteggia direttamente il testo, con cui forma visivamente un dittico, e si carica di un ulteriore significato proprio in relazione a questo. Lo dimostra il ms. 590 della Pierpont Morgan Library che contiene opere in onore di san Mena[25]: a lato della croce il valore salvifico è esplicitato dalla scritta «prega per la salvezza del mondo». Non è quindi senza senso il fatto che la maggior parte dei codici introdotti dalla croce contengano brani agiografici che narrano le vite dei tredici martiri egiziani, acquisendo rilevanza proprio in rapporto al martirio, coniugando con ciò l'immagine iconica a quella di salvezza.

Alla luce di tali testimonianze figurative, grande interesse suscita quindi la ricerca a cui si è dedicata Antonella Ballardini, che si è soffermata ad analizzare la serie di croci dipinte sulle pareti settentrionale e occidentale del grande cortile esterno – forse interno basilicale – del Convento Rosso[26] (fig. 14, p. 73). Qui viene recuperato il censimento effettuato da Pierre Laferrière nel 1993[27], ma il semplice elenco assume connotazioni significative addentrandosi nelle pieghe semantiche dei due insiemi di rappresentazioni, che sembrano rispettare visivamente l'alternanza delle colonne

25. L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Leuven 1993, pp. 248-249.

26. A. Ballardini, *Le croci del "Convento Rosso": una nota preliminare*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 165-194.

27. P. Laferriere, *Les croix murales du Monastère Rouge à Sohag*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire», XCIII (1993), pp. 299-312.

perdute e, dunque, degli intercolumni dell'edificio di culto. Le croci del Convento Rosso sono così distinte in un primo registro, che mantiene un gruppo di cinque croci monumentali del tipo inequivocabilmente salutare con il *velum* appeso ai bracci orizzontali, assimilabile all'antica cifra del trofeo, riccamente ornata con geometrie e animali, pure provvista del perno tipico degli oggetti della benedizione; e un secondo registro di altrettante croci, poste più in basso, sempre del tipo salutare, ma decorate a intreccio e centro di attrazione di araldiche zoomorfie. Ambedue le serie contemplano la presenza del colonnato, suggeriscono una matura cronologia, che sfiora il medioevo, e paiono intrattenere una ritmica interrelazione con i gesti liturgici del tipo delle unzioni sacre e delle benedizioni.

Le numerose suggestioni interpretative ricevute dal monumento e corroboratesi dal contatto con il contesto storico-culturale della regione che lo accoglie sono state meglio definite dallo studio di Paola Falcioni e Annalisa Pietrangeli, che ci cala proprio nell'*habitat* genetico del Convento Rosso, considerato nella sua valenza topografica, ma anche religiosa, focalizzando la forma di "anacoresi sociale", intesa come un rapporto di prossimità e di scambio intermittente con il contesto quotidiano[28]. Sono probabilmente le persecuzioni contro i cristiani, in particolare quella di Decio alla metà del III secolo, a spingere le persone sulla via del deserto, nel quale la prospettiva ascetica si risolve come diaspora e mimetizzazione della presenza copta. Così la vita cristiana si ridefinisce entro un quadro di segregazione non solo sociale ma anche topografica. Pure in questo caso, la scelta del deserto non comportava incolmabili distanze dalla società degli uomini e dalle diverse comunità religiose. Non a caso, la letteratura monastica definisce "deserto esterno" quella fascia periferica larga una decina di chilometri, che si affaccia sulle fertili terre del fondo-valle, identificate come "nere", in opposizione a quelle "rosse" che caratterizzano il paesaggio del deserto vero e proprio.

E proprio il deserto monastico egiziano diviene tappa fondamentale nei pellegrinaggi del IV secolo, come ha ben pun-

28. P. Falcioni - A. Pietrangeli, *Il "Convento Rosso" e il suo territorio: alle origini di un sito monastico*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota* cit., pp. 119-128.

tualizzato Francesca Severini[29]. Nella piena consapevolezza di essere sulla terra «come forestieri e inquilini» (Lv 25, 23), il viaggio diviene *peregrinatio* verso la patria ideale, attraverso il superamento dei propri limiti fisici, l’esercizio della preghiera e della carità. Da tale punto di vista la regione, popolata da coloro che per primi avevano messo in atto la rinuncia definitiva alla vita mondana, acquista un valore imprescindibile perché qui più che altrove il pellegrino poteva entrare in contatto con quella fede autentica che aveva chiamato Paolo di Tebe, Antonio il Grande, Pacomio e molti altri a ritirarsi in solitudine nel deserto, divenendo veri e propri modelli di vita ascetica volta al superamento della dimensione terrena attraverso lo studio delle Sacre Scritture, la preghiera, il digiuno e la penitenza. I resoconti di Melania Maggiore, Paola ed Egeria ci testimoniano di un percorso concepito come “cammino” verso la perfezione cristiana, esperienza che per molti significherà il definitivo abbandono della patria di origine e l’inizio di una nuova esistenza.

E mentre questi ultimi due studi ci hanno accompagnato verso la territorialità e la territorializzazione nell’ambito del monachesimo copto, focalizzando il sito topografico del Convento Rosso e del paesaggio locale, le indagini di Giuseppina Capriotti Vittozzi ci immergono nella storia verticale e infinita di questo spazio, soffermandosi prima in maniera ampia sulla montagna dell’Occidente intesa come luogo divino[30] e, poi, sul fenomeno della continuità monumentale e sull’espressione religiosa dell’Egitto faraonico e di quello cristiano, stilando alcune note per una ricerca egittologica all’interno del progetto “Convento Rosso”[31].

Tutti i nostri interventi scientifici ben si collocano nella griglia, nel diagramma o, per meglio dire, nel manifesto ideologico del progetto stilato da Silvana Casartelli Novelli[32].

Il percorso prende avvio dal contesto individuato nel concetto di “deserto” che, in epoca cristiana, diviene sinonimo dell’omologo concetto di “Occidente” elaborato dall’escato-

29. F. Severini, *Il deserto monastico egiziano nell’esperienza dei primi pellegrini in terra santa: alcune riflessioni*, *ivi*, pp. 99-104.

30. G. Capriotti Vittozzi, *La montagna dell’Occidente, luogo del divino*, *ivi*, pp. 49-64.

31. Ead., *Deir el-Abiad: continuità monumentale ed espressione religiosa dall’Egitto faraonico a quello cristiano*, *ivi*, pp. 65-80.

32. S. Casartelli Novelli, *Introduzione*, *ivi*, pp. 7-48.

logia degli antichi Egizi. Con Occidente, infatti, si indicava il regno del dio Osiride, un dio che era morto ed è risorto! Sulla stessa linea speculativa, le innumerevoli immagini di "salvezza", di "divinazione" del defunto e di "vita oltre la morte", che attraversano e sostanziano l'intera manifestazione dell'arte egizia, si offrono quali fonti ispiratrici dell'arte cristiana nata in Egitto, e, precisamente, nel deserto tebano, ovvero nella provincia della Tebaide istituita da Diocleziano (284-305), dove si colloca il "deserto monastico" cristiano, sorto sull'esempio dei "padri del deserto", Paolo di Tebe e Antonio il Grande, i leggendari asceti ultracentenari vissuti tra III e IV secolo, che promuovono il modello contestualmente eremitico e comunitario e/o anacoretico e cenobitico, realizzato verso il 325 da Pacomio presso Panopolis/Akhmim, e quello sviluppato, circa un secolo più tardi, da Shenute.

Nei secoli IV e V l'Egitto irradierà tale modello monastico primario e fondante dal centro dell'*orbis romanus antiquus* fino, e oltre, i suoi estremi confini occidentali e orientali: a Roma dove, in uno dei suoi cinque drammatici esili dal governo della Chiesa di Alessandria – i seguenti vissuti nel "deserto monastico" del Basso Egitto – approdava con la sua fortunatissima *Vita Antonii* il vescovo e dottore della Chiesa Atanasio (circa 295-373), pilastro della resistenza contro l'arianesimo e strenuo difensore delle deliberazioni prese in materia nel primo concilio ecumenico di Nicea (325); fino all'estremo deserto monastico settentrionale fiorito nelle isolette atlantiche dell'antica Ibernia e Caledonia, come nei particolarmente densi e lungamente attivi deserti monastici orientali arroccati sugli altipiani e fra le montagne dell'Armenia storica e in quelli "rupestri" dei "Camini di Fata" della Cappadocia.

Egitto, quindi, come sorgente irradiante di quell' "immaginario del sacro" che nell'*Homo simbolicus/Homo religiosus* si esprime attraverso il "linguaggio delle immagini" creato per "vedere l'invisibile", modalità espressiva che è alla base e che ha unito tutte le culture storiche fondatrici dell'intera area mediterranea.

Il progetto pilota "Convento Rosso", a sua volta, si fonda quindi sull'indagine critica intorno alla struttura logica della conoscenza del "monumento" e del "linguaggio delle immagini" nell'ambito degli studi dedicati ai "monumenti

dell'immaginario del sacro" e si coniuga all'interno della "mediologia" di Régis Debray, ovvero in quella «disciplina che ha per compito lo studio delle mediazioni materiali che permettono a un simbolo di iscriversi, trasmettersi, circolare e perdurare nella società degli uomini»[33].

Il Convento Rosso, per concludere, si configura, quindi, quale "testo" paradigmatico e quale chiave di accesso alla comprensione della complessa vicenda socio-culturale che ha dato vita al passaggio dalla tarda antichità al medioevo e alla fondazione dell'Europa (fig. 15); la ricerca effettuata, intrapresa con entusiasmo e ineguagliabile spirito di condivisione e collaborazione tra le varie fazioni scientifiche, al contrario, si è arrestata davanti alla negazione di un proficuo colloquio culturale fra versanti diversi dell'Occidente e l'Oriente mediterraneo. I risultati acquisiti si sono per ora infranti al cospetto di un restauro "che ha appiattito" e "ricolorato" una tra le più importanti testimonianze dell'arte sacra universale.

33. R Debray, *Cours de médiologie générale*, Paris 1992.

Fig. 2
Veduta della "navata" interna della chiesa con il villaggio nel 1906

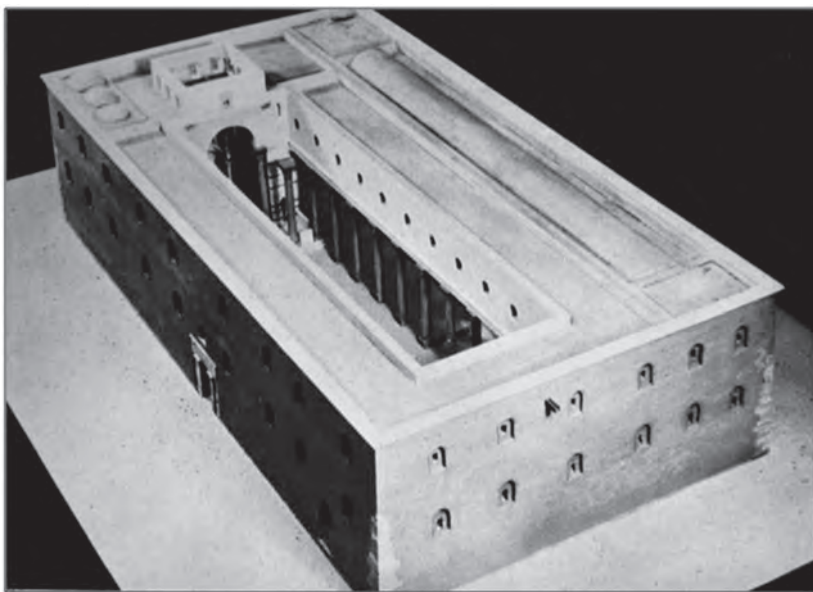
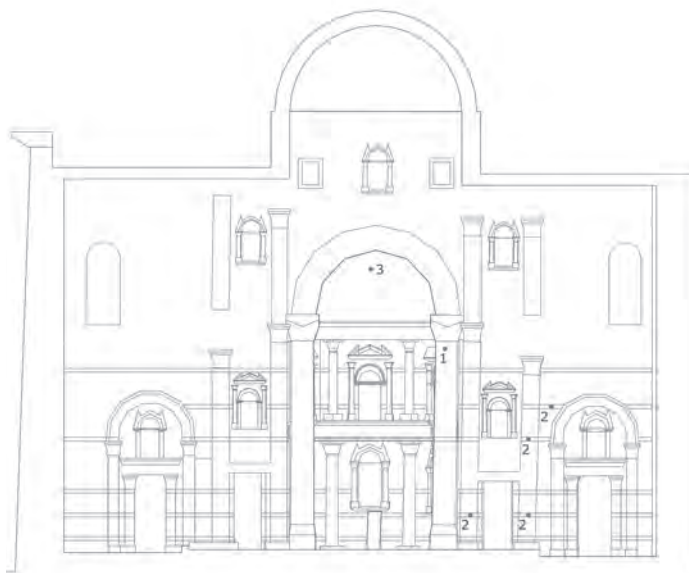



Fig. 3
Plastico ricostruttivo della chiesa secondo le ipotesi di H. G. Evers e K. Romero

1) La rotazione del capitello e della base dell'arco verso l'asse centrale della chiesa è probabilmente dovuta allo schiacciamento e plastificazione dei diatoni che compongono la tessitura del pilastro.

2) I ricorsi di pietra di minor spessore, destinati a connettere la muratura del pilastro, sono stati sostituiti con elementi continui in legno che, se convenientemente dimensionati e ammorsati, possono offrire una discreta resistenza a trazione, ma non alla compressione generata dal peso del pilastro e della cupola in cemento.

3) La deformazione del catino centrale risulta congruente con lo schiacciamento del pilastro.

Fig. 4
Sezione della chiesa

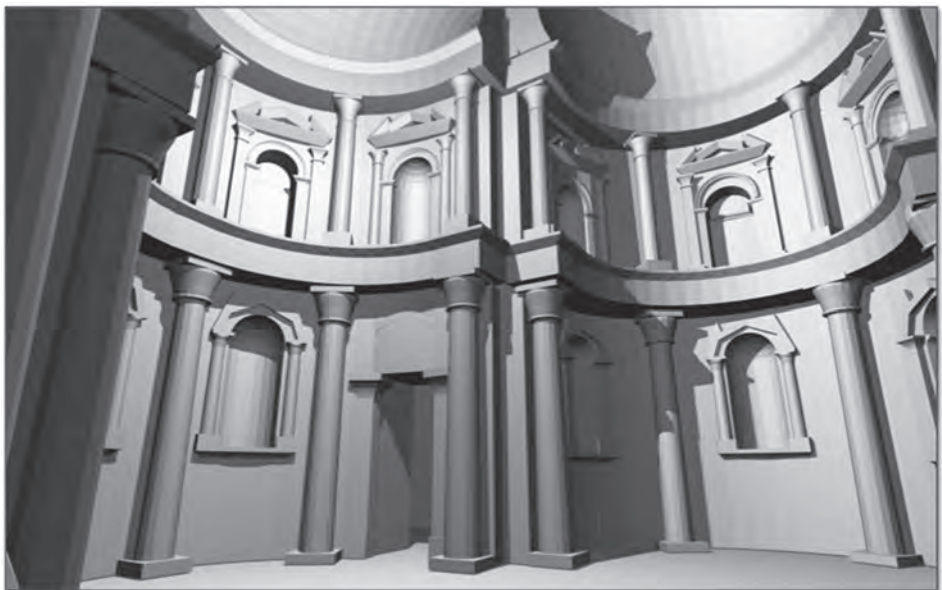



Fig. 5
Modellazione 3D: i conchi A e B

Fig. 15
Sohag (Egitto). Il Convento Rosso visto da nord-ovest

Il deserto nell'Egitto faraonico. Qualche nota*

Giuseppina Capriotti Vittozzi

La visione del mondo tràdita dall'Egitto antico si generò da un'osservazione attenta della natura: la realtà biologica e l'universo minerale quale ordito e trama su cui tessere un complesso quadro mitologico che intreccia i fili del divino con l'umano, la conoscenza scientifica e la speculazione teologica assolutamente inscindibili, costruite su procedimenti analogici e suggestivi, espressi da rituali di magia simpatica[1], in un contesto naturale peculiare dove convivono e si giustappongono deserto-aridità e oasi altamente produttiva. L'intera costruzione socio-politica e mitico-religiosa era tesa a garantire l'ordine e l'armonia cosmica, la Maat, grazie alla dialettica tra divinità e sovrano, nel suo *status* di figlio divino[2]. L'universo ordinato era indubbiamente la valle, la

* Il presente contributo intende fornire, in un ambito interdisciplinare, qualche dato riguardante la visione del deserto nella cultura egizia, con particolare attenzione per il deserto orientale.

1. Y. Koenig, *Conclusion. La magie égyptienne: pour une meilleure prise en compte de la magie*, in Y. Koenig (a cura di), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition*, Atti del convegno (Paris, 29-30 settembre 2000), Paris 2002, pp. 397-413.

2. E. Teeter, *The Presentation of Maat: Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*, Studies in Ancient Oriental Civilization 57, Chicago 1997.

stretta oasi coltivata che si allungava da sud a nord, tutta parcellizzata in modo preciso ai fini dell'irrigazione. Ai bordi netti di questo verde, premeva – e preme – il deserto, denso di forze incontrollabili; in questo ambiente organizzato, irrompeva annualmente la piena, memoria del Nun, oceano primordiale che aveva dato vita all'universo. L'esondazione, pur iscritta in un registro temporale abbastanza calcolabile, poiché giungeva intorno al 19 luglio e determinava il capodanno, portava fertilità ma era comunque incontrollabile e rischiosa; inoltre, essa nutriva aree paludose e difficilmente praticabili ai bordi del mondo ordinato, dove brulicava la vita e proliferavano animali aggressivi. Ai margini dell'area abitata, si giustapponevano dunque due ambienti naturali pericolosi e caotici, l'uno – gli acquitrini – connotato da una straordinaria densità biologica[3], l'altro – il deserto – caratterizzato dall'aridità e dalla rarità di fauna e flora[4]. In questi luoghi era possibile entrare in contatto con il divino[5]. Ai nostri occhi, il pensiero egizio è intessuto di contraddizioni e ambiguità: quelli che ci sembrano dualismi e opposizioni convivono e si integrano, si alimentano vicendevolmente. La ricerca di Maat e quella di stabilità e durevolezza procedono da un universo in continua trasformazione, dove gli eventi naturali, in particolare la piena, più che in qualsiasi altro paese vicino, potevano cambiare i connotati del territorio. Il deserto, nella sua apparente immutabilità, è soggetto anch'esso a continue metamorfosi: se da un lato può conservare i corpi grazie all'aridità, dall'altro l'erosione consuma e muta i profili, mentre è sufficiente una tempesta di sabbia per cambiare notevolmente il rilievo. Questi spazi mutevoli e incontrollabili erano luoghi numinosi capaci di lasciar intravedere la totale alterità del divino.

3. G. Capriotti Vittozzi, *Il fiume e gli acquitrini*, in A. Roccati - G. Capriotti Vittozzi (a cura di), *Egitto, Terra del Nilo,* Catalogo della mostra (San Benedetto del Tronto, 14 luglio-30 ottobre 2002), Poggibonsi 2002, pp. 110-115.

4. A. Roccati, *La conception rituelle du désert chez les anciens Égyptiens,* in *Le désert, image et réalité* (Cahiers du Centre d'études pour le Proche-Orient ancien 3), Atti del convegno (Cartigny 1983), Leuven 1989, pp. 127-130; Id., *Il deserto*, in A. Roccati - G. Capriotti Vittozzi (a cura di), *Egitto, Terra del Nilo* cit., pp. 140-141.

5. H. Altenmüller, *Papyrusdickicht und Wüste. Überlegungen zu zwei Statuenensembles des Tutanchamun*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo», XLVII (1991), pp. 11-19.

Esiste un lessico[6] egizio capace di indicare la diversità del deserto e della valle, sia da un punto di vista morfologico che cromatico: tꜣ è la terra piatta, coltivabile, mentre ḫꜣst indica i rilievi del deserto, che essendo tre mostrano la loro pluralità indefinita. L'estraneità di tale paesaggio per chi viveva nella valle portò a utilizzare tale segno per indicare anche i paesi stranieri. Il deserto è anche ḏw, i due rilievi che inquadrano una valle, o wadi; la diversità cromatica è notata invece dai vocaboli kmt, la terra nera, feconda per il limo, e dšrt, la terra rossa, il deserto. I geroglifici per ḫꜣst e ḏw esprimono con chiarezza l'identificazione tra deserto e montagna: ai lati della valle, il primo si identificava con una quantità infinita di protuberanze montuose e con l'alto profilo delle falesie rocciose. Queste costituivano i due orizzonti attraverso i quali transitava la divinità solare a Oriente e a Occidente: il segno ḏw mostra proprio le due alture attraverso le quali il divino si manifestava. Il vocabolo che indica l'orizzonte, ꜣḫt, è costruito su di esso e servì anche a indicare il tempio[7], che con i suoi piloni ricalca i massicci montuosi dell'orizzonte (fig. 1), tra i quali avveniva l'epifania divina quando la divinità si manifestava dal *naos* che si trova in asse[8]. Se le montagne dell'Occidente erano il luogo dove il sole spariva e dove generalmente si scavavano le necropoli, l'orizzonte orientale era il luogo della rinascita divina, le cime identificate con due leoni[9] (fig. 2), segnacoli della rivelazione, che non a caso ritroviamo ai lati della porta del tempio e, infine, delle chiese[10]. La montagna del deserto occidentale può essere invece

6. S.H. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* (Bibliothèque d'études 105.1), Il Cairo 1991, pp. 4-32.

7. A. Erman - H. Grapow, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, Berlin 1982, vol. I, pp. 17-19.

8. B.E. Shafer, *Temples, Priests and Rituals. An Overview*, in B.E. Shafer et al. (a cura di), *Temples of Ancient Egypt*, Ithaca, New York 1997, p. 8. Per una buona sintesi sull'argomento cfr. G. Hölbl, *Il tempio nell'antico Egitto*, in A. Roccati - G. Capriotti Vittozzi (a cura di), *Egitto, Terra del Nilo* cit., pp. 96-103.

9. S. Wenig, *Aker*, in W. Helck - W. Westendorf (a cura di), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975, vol. I, pp. 114-115.

10. G. Capriotti Vittozzi, *Note sull'"interpretatio' dell'Egitto nel Medioevo. Leoni e sfingi*

identificata con la dea materna i cui seni, accogliendo il sole, ricalcano il segno ḏw e dunque ꜣḫt[11] (fig. 3). Il monte è ventre materno, dove avvengono le trasformazioni per la rigenerazione[12]. I termini ḫꜣst e ḏw servono dunque anche a indicare la necropoli[13]: il farsi scavare una tomba nella montagna-deserto-necropoli è una delle maggiori aspirazioni degli Egizi in vista della morte, mentre per il proprio presente, il primo desiderio testimoniato dalle fonti letterarie[14] è quello di tornare al tꜣ, la terra piatta coltivata, o meglio il tꜣ mri͗, cioè la terra amata, altro modo per indicare l'Egitto.

Il deserto orientale e quello occidentale sono morfologicamente diversi: più roccioso e montagnoso il primo[15], sabbioso e punteggiato di oasi il secondo[16]. Essi ebbero vite economicamente differenti: l'est celava ricchezze minerarie, mentre l'ovest poteva produrre beni agricoli pregiati, come per esempio il vino delle oasi, famoso in particolare nel I millennio a.C. Attraverso ambedue, tuttavia, si accedeva a beni esotici: a ovest si apriva da sud a nord la via che attraverso le oasi collegava il meridione africano al Mediterraneo, mentre a est attraverso gli wadi si giungeva al Mar Rosso. Sono queste le strade del reperimento degli *aromata*, le preziose resine

nella Roma medievale, in P. Minà (a cura di), *'Imagines et iura personarum' nell'Egitto antico*, Atti del IX Convegno Internazionale di Egittologia e Papirologia per i novanta anni di Sergio Donadoni (Palermo, 10-13 novembre 2004), Palermo 2006, pp. 43-59.

11. B. Bruyère, *La tombe n. 1 de Sen-nedjem à Deir el Médineh*, Il Cairo 1959, tav. XXXIV.C.

12. B. Bruyère, *Mrt Seger à Deir el Médineh* (MIFAO 58, I-II), Il Cairo 1929-30, pp. 134-138.

13. S.H. Aufrère, *L'univers minéral* cit., pp. 11, 21-22.

14. A. Loprieno, *Viaggi e paesaggi nella letteratura egizia*, in A. Roccati - G. Capriotti Vittozzi (a cura di), *Egitto, Terra del Nilo* cit., pp. 87-91.

15. Oltre all'ampia bibliografia di S.H. Aufrère, cfr. A. Castiglioni et al., *L'Eldorado dei Faraoni*, Novara 1995; B.M. Sampsell, *A Traveler's Guide to the Geology of Egypt*, Il Cairo-New York 2003, pp. 154-164; S.E. Sidebotham - M. Hense - H.M. Nouwens, *The Red Land. The Illustrated Archaeology of Egypt's Eastern Desert*, Il Cairo-New York 2008.

16. B.M. Sampsell, *A Traveler's Guide* cit., pp. 137-153; O.E. Kaper - W.Z. Wendrich, *East and West in Roman Egypt. An Introduction to 'Life on the Fringe'*, in O.E. Kaper (a cura di), *Life on the Fringe: Living in the Southern Egyptian Deserts during the Roman and early-Byzantine Periods*, Atti del convegno (Il Cairo, 9-12 dicembre 1996), Leiden 1998, pp. 1-4; S.H. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne: essai de synthèse et perspectives* (Autour de l'univers minéral X), in «Archéo-Nil», VII (1997), pp. 121-122.

odorifere[17]; lo stesso deserto orientale, con il Sinai, è ricco di pietre pregiate e metalli, tra i quali l'oro. Esso, la cui fisionomia mitico-religiosa è fortemente caratterizzata, sembra particolarmente interessante in questa sede. Fin dai più antichi periodi dinastici, gli Egizi lo attraversarono per reperire beni raffinati, arrivando fino alle aree minerarie del Sinai. Il sovrano era anche nb ḫ3st, signore del deserto[18], ed esisteva un ramo dell'amministrazione del paese, con funzionari dedicati, che si occupava dello sfruttamento mineralogico, e una sorta di corporazione di esploratori-geologi che percorrevano il deserto[19]: al Museo Egizio di Torino abbiamo anche una mappa – su papiro – che mostra la collocazione di miniere nel deserto orientale[20]. Inoltre, attraverso queste strade si raggiungeva Punt, la Terra del dio, tanto reale quanto difficile per noi da individuare con certezza[21]: le spedizioni faraoniche a Punt portavano nella Valle del Nilo prodotti esotici, resine odorose e addirittura alberi produttori con il loro pane di terra, per essere ripiantati in Egitto e ivi rendere presente la Terra del dio. Queste resine, che erano fondamentali nel culto, venivano usate anche in ambito funerario. Il vocabolo per indicare l'incenso, in senso lato, e l'atto dell'incensare è *snṯr*[22], che significa precisamente "rendere divino"[23]. Un'eco

17. A. Lemaire, *Les phéniciens et le commerce entre la Mer Rouge et la Mer Méditerranée*, in E. Lipiński (a cura di), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (Studia Phoenicia V), Atti del convegno (Leuven, 14-16 novembre 1985), Leuven 1987, pp. 49-60; S.H. Aufrère, *Le 'champ divin' de Bastet à Bubastis, l'albâtre, les parfums et les curiosités de la Mer Rouge* (Autour de l'univers minéral XI), in R. Gyselen (a cura di), *Parfums d'Orient* (Res Orientales XI), Bures-sur-Yvette 1998, pp. 65-83.

18. S.H. Aufrère, *L'univers minéral* cit., p. 9.

19. G. Rosati, *Il gebel, i suoi dei e i suoi uomini*, in A. Roccati - G. Capriotti Vittozzi (a cura di), *Egitto, Terra del Nilo* cit., pp. 142-144.

20. A.F. Shore, *Egyptian Cartography*, in J.B. Harley - D. Woodward (a cura di), *The History of Cartography: Cartography in Prehistoric, Ancient and Medieval Europe and the Mediterranean*, London 1987, vol. I, pp. 121-124.

21. Gli interventi recenti di D. Meeks (con bibliografia precedente) nel lungo dibattito dimostrano che il paese di Punt andrebbe localizzato lungo la costa occidentale della penisola arabica; cfr. D. Meeks, *Coptos et les chemins de Pount*, in M.F. Boussac et al. (a cura di), *Autour de Coptos*, Atti del convegno (Lyon, 17-18 marzo 2000), Lyon 2002, pp. 267-335; Id., *Locating Punt*, in D. O'Connor - S. Quirke (a cura di), *Mysterious Lands*, London 2003, pp. 53-80.

22. P.M. Laisney, *Les encensoirs égyptiens en forme de 'Bras de Horus' avec une insistance sur les moins connus*, in «Orientalia», LXXVIII (2009), pp. 229-228.

23. A. Erman - H. Grapow, *Wörterbuch* cit., vol. IV, p. 180.

di ciò si ritrova nel racconto di Erodoto riguardo alla fenice[24]: essa viene dall'Arabia, dunque dai territori a est, con un uovo di mirra, nel quale racchiude i resti di suo padre ai fini della rigenerazione. Se a Oriente, nella Terra del dio, crescevano queste piante, nel ventre delle montagne del deserto orientale si formavano i materiali preziosi connessi con la divinità[25] e dunque i deserti andavano considerati proprietà divina[26]. Come ha ben sottolineato Sydney Hervé Aufrère, nel pensiero egizio l'oro, l'argento e le pietre preziose emanano dal corpo divino e hanno il potere di rendere l'uomo simile a dio[27]: questo spiega come, nel periodo tardo, per un fenomeno di democratizzazione delle prerogative un tempo solo regali, si diffuse l'uso di coprire di una sottile lamina d'oro i sarcofagi. D'altra parte, nel corso della storia egizia, si può rilevare come questi materiali fossero strettamente riservati alla divinità e a un esiguo *entourage* faraonico, e dunque oggetto di tabù per i comuni mortali[28], e come essi non partecipassero, almeno teoricamente, dei meccanismi di mercato, contribuendo probabilmente alla lunga resistenza dell'Egitto all'uso della moneta. Ciò che il sovrano cerca attraverso le spedizioni nel deserto[29] sono quei minerali emanati dai raggi astrali e dei quali le stesse divinità hanno bisogno per rigenerarsi: il deserto partecipa dunque di uno scambio continuo con le forze cosmiche e, potremmo dire, è gravido di potere divino. Non solo i metalli e le gemme ne sono la dimostrazione, ma anche le pietre dure e colorate abbondantemente estratte dagli Egizi dalle cave del deserto orientale, tra cui la *bekhen*

24. *Hist.* II 73.

25. S.H. Aufrère, *L'univers minéral* cit., p. 37; Id., *L'univers des minéraux et des métaux précieux dans l'Égypte ancienne*, in A. Caubet (a cura di), *Cornaline et pierres précieuses: la Méditerranée, de l'antiquité à l'Islam*, Atti del convegno (Paris, 24-25 novembre 1995), Paris 1999, pp. 357-371; Id., *Autour de l'univers minéral X* cit.

26. Id., *L'univers minéral* cit., pp. 9-10, 22, *passim*.

27. Id., *L'univers des minéraux* cit., p. 366; Id., *Autour de l'univers minéral X* cit.

28. Id., *Religious Perceptions of the Mine in the Eastern Desert in Ptolemaic and Roman Times* (Autour de l'univers minéral VIII), in O.E. Kaper (a cura di), *Life on the Fringe* cit., p. 8; Id., *L'univers des minéraux* cit.; Id., *Autour de l'univers minéral X* cit., p. 128.

29. Lo stesso sovrano è esploratore del deserto per la ricerca dei minerali, assumendo il ruolo di alcune divinità, in particolare Min; cfr. J. Yoyotte, *Une epithète de Min comme explorateur des régions orientales*, in «Revue d'égyptologie», IX (1952), pp. 125-137; S.H. Aufrère, *Les trésors dans les temples égyptiens*, in A. Caubet (a cura di), *Cornaline et pierres précieuses* cit., p. 279.

dell'Wadi Hammamat[30], la cosiddetta basanite, se lucidata simile al bronzo, cangiante dal verde scuro al nero: ambedue colori della rigenerazione, l'uno della vegetazione, l'altro del limo della piena. La pietra, per la sua estrema alterità rispetto alla vita biologica e dunque umana, grazie alla sua perenne durata, è in se stessa divina, come ci dicono quelle innalzate, gli obelischi[31]. Lapidei e monolitici sono anche i *naoi*, tabernacoli dove soggiornava l'immagine divina, un'effigie vivente, composta di minerali preziosi. È come se il *naos* replicasse la montagna sacra: il dio viveva all'interno della pietra del deserto[32]. Tutto il tempio egizio rappresenta il cosmo e in particolare questi due ambienti apparentemente opposti ma complementari, impossibili da antropizzare: il deserto e gli acquitrini, i luoghi del divino. Se i piloni sono le montagne dell'orizzonte, la sala ipostila, davanti al *naos*, è la palude con le sue colonne vegetali a forma di papiro e il soffitto stellato[33]. Tuttavia, insieme all'elemento botanico ritroviamo quello minerale, come validamente sottolineato da Aufrère: il tesoro del tempio conservava i materiali preziosi portati dal deserto orientale[34] e nel giorno del capodanno la statua di culto veniva sottoposta a riti, coperta di elementi pregiati e poi portata sul tetto del tempio, dove in un chiosco aperto avveniva l'unione con il disco, che rigenerava l'immagine vivente[35]. Simbolicamente si percorreva in processione una rampa ascendente verso l'astro e poi si tornava nel buio di quel *naos* che sembrava essere ventre della montagna. Il complesso templare è dunque un'esemplare tessitura di deserto e acquitrini, per rendere presente, nel mondo ordinario e

30. B. Aston - J. Harrell - I. Shaw, *Stone*, in P.T. Nicholson - I. Shaw (a cura di), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge 2000, pp. 57-58; B.M. Sampsell, *A Traveler's Guide* cit., pp. 160-161.

31. Per una sintesi sul valore di questi, cfr. E.M. Ciampini, *Gli obelischi iscritti di Roma antica*, Roma 2004, pp. 17-35.

32. S.H. Aufrère, *The Egyptian Temple, Substitute for the Mineral Univers*, in W.V. Davis (a cura di), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, London 2001, pp. 158-163; Id., *Autour de l'univers minéral X* cit., p. 125; G. Capriotti Vittozzi, *La Montagna dell'Occidente, luogo del Divino. Note per una ricerca egittologica all'interno del progetto 'Convento Rosso'*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota Deir el Ahmar, Deir Anba Bishoi 'Convento Rosso'*, introduzione di S. Casartelli Novelli, Roma 2004, pp. 49-64.

33. B.E. Shafer, *Temples* cit., pp. 1-9.

34. S.H. Aufrère, *Les trésors* cit.

35. *Ivi*, p. 279.

ordinato, l'alterità del divino, porlo in rapporto con l'uomo e pacificarlo affinché non si mostri nel suo volto terrifico.

Il deserto orientale partecipa dunque in modo singolare ai processi di rigenerazione del creato: la direttrice est-ovest è propriamente l'asse della resurrezione della divinità solare, anche nel suo aspetto lunare di sole notturno. La coincidenza tra il luogo della rinascita solare e la collocazione delle miniere d'oro, nel deserto orientale, sottolineava il potere rigenerante del metallo.

Il deserto orientale è anche particolarmente legato a divinità lunari. Nel mito egizio i due luminari corrispondono a due occhi divini; la luna, nel suo progressivo "consumarsi", è l'occhio perduto di Horo che va recuperato e ricostituito nella sua interezza: i riti finalizzati a ciò (per il riempimento dell'occhio *udjat*) fanno riferimento precisamente alle materie preziose provenienti dal deserto orientale che vanno a ricostituire l'astro perduto[36].

L'altro occhio, quello solare, va anch'esso, secondo il mito, recuperato. Capace di incenerire, divinità tutelare della regalità, è una figura femminile, la figlia del dio solare. Si tratta, anche in questo caso, di una dea che ha a che fare con il deserto, leonessa pericolosa, selvaggia e sanguinaria. Anche in questo caso, l'osservazione della natura è alla base del mito: all'imboccatura degli wadi, letti di fiumi fossili che dalla valle si addentrano nel deserto, era possibile imbattersi in leoni che scendevano ad abbeverarsi nelle pozze d'acqua che stagnavano ai margini della valle[37]. È così che all'ingresso degli wadi, vere e proprie vie di penetrazione nel deserto, è possibile imbattersi nel culto di dee leonesse: esse possono portare nomi diversi ma tutte sono riferibili alla meglio conosciuta Sekhmet (la potente). Nel mito, la figlia di Ra, allontanatasi dal padre, vaga assetata di sangue nei deserti meridionali; è missione di Thot, dio della sapienza e visir degli dei, nella sua forma di babbuino, riportarla a casa dopo averla ammansita[38]. Al suo ritorno in Egitto, la dea ormai

36. Id., *Autour de l'univers minéral X* cit.

37. *Ivi*, pp. 124-125.

38. F. Daumas, *Hathor*, in W. Helck - W. Westendorf (a cura di), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1977, vol. II, pp. 1024-1033; E. Bresciani (a cura di), *Il mito dell'Occhio del Sole*, Brescia 1992; D. Inconnu-Bocquillon, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae* (Bibliothèque d'études 132), Il Cairo 2001.

pacificata si identifica con la piena e diventa Bastet, divinità gatta dalle connotazioni materne. Tali dee sono assimilate a Hathor, signora dell'erotismo e della gioia, preposta alle miniere, in particolare quelle di turchese ma non solo, cui si attribuiva il titolo "la Dorata"[39].

I miti riguardanti il recupero dei due luminari, dunque, sono strettamente legati all'ambiente desertico. Dalle infuocate e aride terre del sud giunge la piena, che è la fecondità stessa; attraverso il deserto arrivano in Egitto le resine odorose che, con la fumigazione rituale, hanno il potere di divinizzare; dalle miniere e dalle cave del deserto si estraggono minerali preziosi che sono il corpo stesso degli dei; grazie a un graduale accesso, nel tempo, a questi materiali, ciascuno può sperare di associarsi alla rinascita del dio solare, divenendo simile a lui.

Il deserto orientale era percorso da valli a pettine, gli wadi, che costituivano vie di penetrazione; in prossimità dell'apertura dei più importanti di questi, si svilupparono nella valle del Nilo importanti insediamenti, connotati da peculiari luoghi di culto. Spostarsi sul fiume (fig. 4) toccando questi centri significa percorrere un itinerario di geografia economica e religiosa, alla base di quella che potremmo definire una "mitologia economica" o meglio, un'economia "mitologizzata"[40]: si tratta di un quadro parziale ma esemplificativo, nel quale si tenga conto che spesso, in questi stessi siti, si sono stabilite più tardi le comunità monastiche e che un ruolo notevole hanno i templi rupestri (*speoi*), particolarmente significativi della sacralità della montagna[41]. Partendo da sud[42], all'altezza di Kom Ombo[43], si accedeva ad alcune miniere d'oro. Un po' più a nord, vicino a Edfu, si apre verso Oriente lo wadi Abbad, che in età tolemaica e romana conduceva fino al porto di Be-

39. Cfr. inoltre G. Scandone Matthiae, *L'oro e la dorata. Un'ipotesi su un epiteto di Afrodite e di Hathor*, in C. Berger - G. Clerc - N. Grimal (a cura di), *Hommages à Jean Leclant*, Bibliothèque d'études 106.3, Il Cairo 1994, vol. III, pp. 435-440; S.H. Aufrère, *Autour de l'univers minéral X* cit.

40. Essa è ben testimoniata dai numerosi graffiti lasciati nei vari periodi storici: R.D. Rothe - W.K. Miller, *Pharaonic Inscriptions from the Southern Eastern Desert of Egypt*, Winona Lake 2008.

41. Sull'argomento cfr. inoltre D. Arnold, *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, Il Cairo 2003, pp. 200-201.

42. I siti scelti a titolo esemplificativo sono a nord di Assuan.

43. S.H. Aufrère, *Religious Perceptions* cit., pp. 8-9.

renice sul Mar Rosso; da tempi molto più antichi gli Egizi lo frequentavano per la ricerca dell'oro. All'imboccatura dello wadi, a El- Kanais[44], si trova un tempio rupestre dell'epoca di Sethi I (XIX dinastia, XIII secolo a.C.), che ricorda che il re si fermò qui nel suo duro viaggio a ispezionare le miniere d'oro. In questo tempio, il dio tebano Amon-Ra è identificato con Min, dio di Copto e precisamente preposto al deserto orientale, riconosciuto dai Greci come Pan. In prossimità di El Kab, si apre lo Wadi Hellal: all'ingresso di questo ci sono vari monumenti, tra i quali un tempio rupestre dedicato alla dea leonessa Shesmetet[45]. Copto era la vera testa di ponte per le miniere orientali, luogo di culto di Min, ma connotato anche da un importante culto a Geb, dio della terra[46]: qui si apre l'importantissimo Wadi Hammamat[47], che conduceva non solo a miniere, ma anche a importanti cave[48], utilizzate in Egitto da tempi antichissimi e sfruttate ancora dai Romani. Le cave dello Wadi Hammamat ci mostrano in maniera evidente che il deserto non era tale: le pareti lisce sono state oggetto di lavori – talvolta pregevolissimi – con i quali i sovrani delle varie epoche hanno ricordato la loro presenza dedicando iscrizioni e veri e propri *naoi* graffiti alle divinità del deserto, e in particolar modo a Min di Copto, dio itifallico e dunque collegato alla fertilità, dai particolari connotati di geologo ed esploratore[49]. Il dio fu identificato con Pan e qui si trova un *Paneion*[50] di epoca greco-romana, la cui area è coperta di incisioni realizzate in varie scritture (demotico, greco e altre). Va notata la presenza importante e protratta nel tempo di divinità tipicamente legate alla fecondità nel bel mezzo del deserto. Ancora a nord, in corrispondenza dello

44. P.J. Brand, *The Monuments of Seti I: Epigraphic, Historical, and Art Historical Analysis*, Leiden 2000, pp. 279-281, numero 3.127, con bibliografia precedente; S.H. Aufrère, *Religious Perceptions* cit., pp. 6, 9; Id., *Autour de l'univers minéral X* cit., p. 128; S.E. Sidebotham - M. Hense - H.M. Nouwens, *The Red Land* cit., pp. 112, 114, 306.

45. D. Arnold, *The Encyclopaedia* cit., p. 83, con bibliografia precedente.

46. P. Ballet et al., *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert*, Catalogo della mostra (Lyon, 3 febbraio-7 maggio 2000), Paris 2000; *Autour de Coptos* cit.

47. S.E. Sidebotham - M. Hense - H.M. Nouwens, *The Red Land* cit., pp. 63-69.

48. Cfr. *supra* la nota 30.

49. J. Yoyotte, *Une epithète de Min* cit.; C. Traunecker, *Le panthéon du Ouadi Hammâmât*, in M.F. Boussac et al. (a cura di), *Autour de Coptos* cit., pp. 355-383.

50. G. Hölbl, *Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel*, Mainz am Rhein 2000, vol. III, pp. 15-17.

Wadi Qena, troviamo Dendera[51], con il suo importante tempio di Hathor, dea preposta alle miniere. Navigando secondo corrente, si arriva alla zona di Sohag e Akhmim: quest'ultima fu Panopoli per i Greci, perché anche qui era venerato il dio Min. A nord-est della città, a Salamuni, in prossimità dell'apertura di uno wadi, uno *speos* del Nuovo Regno è dedicato a questo dio[52]. Dall'altro lato del fiume, a ovest, non lontano dal Monastero Bianco, a ridosso della falesia rocciosa occidentale, sorgono i resti de complesso templare dedicato alla dea leonessa Repyt e allo stesso Min[53]. Si tratta, in questo caso, di una situazione un po' diversa, dal momento che ci troviamo a ovest del corso d'acqua e non lontano da una pista che conduceva all'oasi di Kharga. Tuttavia la dea non smentisce il suo carattere di occhio solare e signora dei prodotti del deserto orientale: nel tempio, infatti, una sala è dedicata al paese di Punt e sulle pareti sono rappresentati gli alberi produttori di resine odorifere, mentre i testi si rivolgono alla dea, che viene abbellita con i prodotti minerari, e a Min che è definito dio esploratore del paese di Punt[54].

Vicino a el-Minya, troviamo lo *Speos Artemidos*: conosciuto ormai con un nome greco, si tratta in realtà di un tempio rupestre dedicato alla dea leonessa Pakhet, signora della bocca dello wadi, realizzato all'epoca della regina Hatshepsut (XVIII dinastia, XV secolo a.C.) in un'area ricca di cave[55]. La vicina necropoli del Medio Regno a Beni Hasan ci ha conservato memoria dei nomarchi locali che avevano speciali incarichi per lo sfruttamento delle miniere orientali, in particolare quelle di galena[56]; la continuità dell'importanza dell'area rispetto al deserto orientale è sottolineata dal fatto che Antinoopolis è poco lontana e qui fu aperta la *Via Nova*

51. S.H. Aufrère, *Religious Perceptions* cit., p. 6.

52. D. Arnold, *The Encyclopaedia* cit., pp. 207-208.

53. C. Leitz - D. Mendel - Y. El-Masry, *Athribis. II, Der Tempel Ptolemaios XII. Die Inschriften und Reliefs der Opfersäle, des Umgangs und der Sanktuarräume*, Il Cairo 2010.

54. N. Baum, *La salle de Pount du temple de Repyt à Wennina*, in C. Berger - G. Clerc - N. Grimal (a cura di), *Hommages à Jean Leclant* cit., vol. III, pp. 23-37; S.H. Aufrère, *Religious Perceptions* cit., p. 7.

55. D. Arnold, *The Encyclopaedia* cit., p. 226, con bibliografia precedente; H. Goedicke, *The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut and Related Discussions*, Oakville 2004.

56. S.H. Aufrère, *Religious Perceptions* cit., p. 7.

Hadriana che attraversava il deserto e poi piegava verso sud in prossimità della costa[57].

Più a nord, lo Wadi Araba si apre vicino all'antica Eracleopoli Magna presso Beni Suef: la pista procedeva verso est in direzione delle miniere di rame[58]. Lungo l'estremità orientale si trova il monastero di Sant'Antonio al Mar Rosso[59].

Infine, presso l'apice meridionale del Delta (fig. 5), si apre lo Wadi Tumilat[60], tra Bubasti e Tell el-Maskhuta, via privilegiata per l'Oriente, dove durante la XXVI dinastia fu scavato un canale navigabile affinché la valle del Nilo, e dunque il Mediterraneo, fossero collegati al Mar Rosso. Bubasti [61], presso l'apertura dello wadi, era la città della dea leonessa-gatta, particolarmente legata ai profumi dell'Oriente, al punto che dal suo nome deriverebbe il termine alabastro nell'indicare sia i contenitori degli aromi sia la pietra della quale essi erano prodotti.

In conclusione, questo *excursus* ci ha mostrato nella concretezza come il reperimento di beni preziosi fosse precisamente incastonato all'interno di un sistema geografico che potremmo definire mitopoietico. Prima ancora che di questioni economiche, per gli Egizi si trattava di rapporto con il divino e di conservazione dell'universo e del suo ordine, così come del deserto: i beni che vi venivano estratti non erano umanamente controllabili e dunque commercialmente utili. Si andava nel deserto con la consapevolezza di entrare in un mondo altro dal proprio, popolato di divinità e, al tempo stesso, di forze spaventose sempre pronte a manifestarsi. Certamente questo ci rimanda all'esperienza mosaica del Sinai nell'*Esodo,* alle tentazioni di Gesù nel deserto narrate dai sinottici[62] e infine alle storie di sant'Antonio: avviandosi per il deserto si va verso la Terra del dio ma con la consapevolezza di affrontare forze oscure. Ciò che indubbiamente distingue

57. S.E. Sidebotham - M. Hense - H.M. Nouwens, *The Red Land* cit., pp. 42-52.

58. J. Baines - J. Málek, *Atlante dell'antico Egitto,* Novara 1985, p. 21.

59. B.M. Sampsell, *A Traveler's Guide* cit., pp. 157-158.

60. G. Posener, *Le canal du Nil à la Mer Rouge avant les Ptolémées,* in «Chronique d'Égypte», XXVI (1938), pp. 259-273; C.A. Redmount, *The Wadi Tumilat and the 'Canal of the Pharaohs',* in «Journal of Near Eastern Studies», LIV (1995), pp. 127-135; E. Bresciani, *L'Egitto achemenide. Dario I e il canale del Mar Rosso,* in «Transeuphatène», XIV (1998), pp. 103-111.

61. S.H. Aufrère, *Le 'champ divin' de Bastet* cit.

62. Matteo 4, 1-11; Marco 1, 12-13; Luca 4, 1-13.

l'esperienza egizia è il tentativo di controllare la divinità, farla vivere nel buio del santuario in un'effige di materie preziose e poterla guardare in faccia, esperienza negata a Mosè nel Sinai[63] e vietata ai forgiatori del vitello d'oro[64]. In questo alternarsi di riconoscimento dell'alterità da una parte e tentativo di controllarla dall'altra, ci possiamo chiedere se nella scelta del deserto di alcune comunità cristiane non ci fosse il rifiuto di questa seconda possibilità, in un'epoca in cui, peraltro, forze economiche e commerciali eterogenee avevano da tempo investito la valle monetizzando anche i beni della Terra del dio, una scelta che è in definitiva la ricerca di dio nel riconoscimento che il possesso non compete all'uomo – come già si leggeva nelle iscrizioni di El-Kanais[65] – in luoghi, i monasteri, il cui nome copto *TOOY* ricalca l'antico nome ḏw[66].

63. Esodo 33, 20.
64. Esodo 32, 1-35.
65. S.H. Aufrère, *Autour de l'univers minéral X* cit., p. 128.
66. Id., *L'univers minéral* cit., p. 18; Id., *Autour de l'univers minéral X* cit., p. 115.

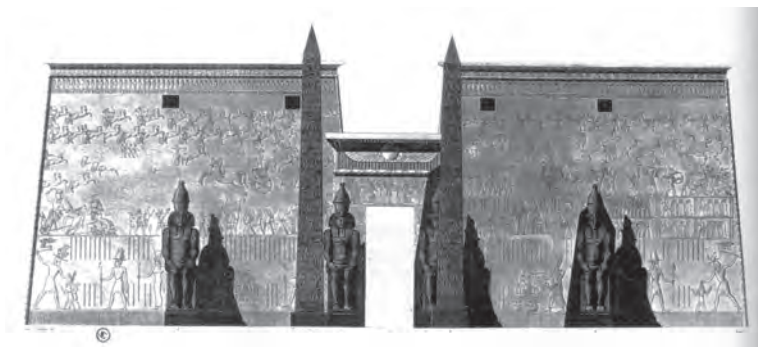



Fig. 1
Luxor, il pilone del tempio
Dalla riproduzione della Déscription de l'Égypte*, vol. III, pl. 6*

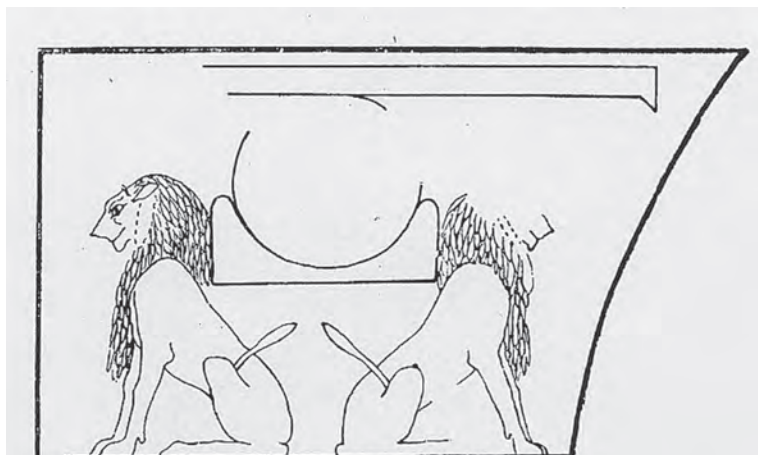



Fig. 2
Deir el-Medina, tomba di Sennedjem, i due leoni dell'orizzonte orientale
Fonte: B. Bruyère, La tombe n. 1 de Sen-nedjem à Deir el Médineh*, Le Caire 1959, tav. XXXIV.B*

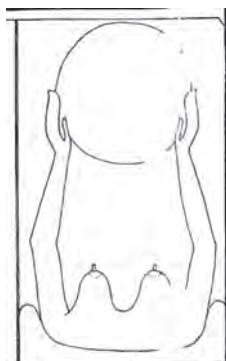



Fig. 3
Deir el-Medina, tomba di Sennedjem,
le braccia materne della dea del cielo
accolgono il Sole a Occidente
Fonte: B. Bruyère, La tombe n. 1 de Sen-nedjem à Deir el Médineh *cit., tav. XXXIV.C*

Fig. 4
La valle del Nilo in Egitto
Fonte: S.E. Sidebotham - M. Hense - H.M. Nouwens, The Red Land *cit., p. 39*

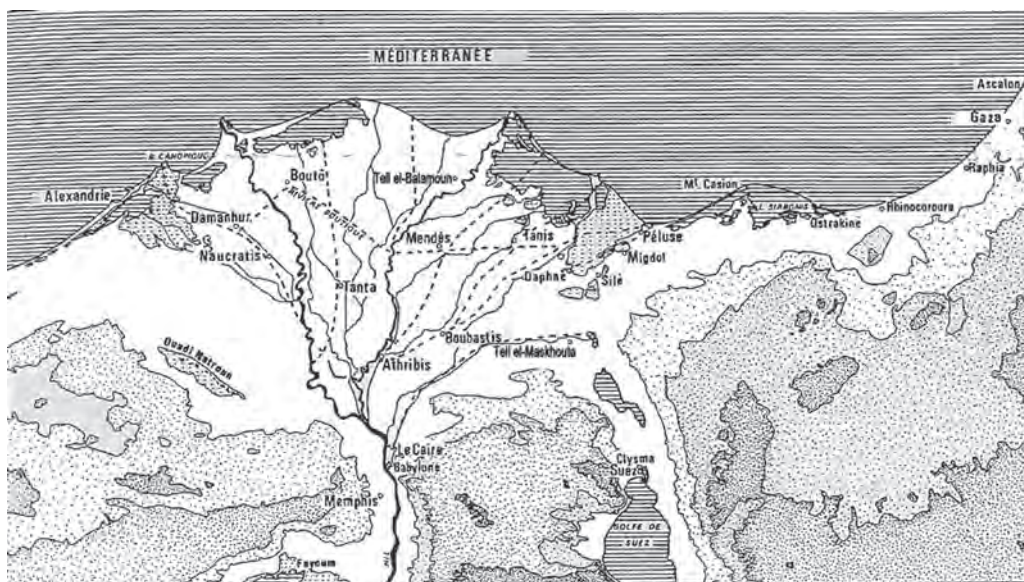



Fig. 5
Il Delta del Nilo
Fonte: P. Chuvin - J. Yoyotte, Documents relatifs au culte pélusien de Zeus Casios*, in «Revue Archéologique», 1986, p. 43; immagine adattata, trattata da M.D. Vittozzi*

Les rapports entre la ville d'Antinoé et le monastère du Deir Abou Hennis en Moyenne-Égypte*

Alain Delattre

De nombreux monastères étaient établis autour de la ville d'Antinoé, à ses abords ou sur les premiers contreforts des plateaux rocheux. Les relations entre ces institutions monastiques et la ville sont dans l'ensemble assez peu connues, mais on peut imaginer que les rapports étaient étroits, ne fût-ce que pour des raisons économiques. Le prestige de la capitale de la Thébaïde devait aussi rejaillir, au moins en partie, sur les établissements religieux des environs.

La présente contribution est consacrée plus spécifiquement à l'étude des relations entre la ville d'Antinoé et le monastère de Deir Abou Hennis, l'un des mieux documentés de la région.

1. *Le monastère de Deir Abou Hennis*

Le monastère rupestre de Deir Abou Hennis, établi dans la montagne qui domine le village du même nom, est situé à

* La présente contribution a été réalisée dans le cadre du projet "Christians in Egypt" mené à l'Université de Leyde et financé grâce à un «Marie Curie Intra-European Fellowship for Career Development» (PIEF-GH-2009-254782). Je remercie vivement G. van Loon, qui a bien voulu relire mon texte et qui m'a proposé de nombreuses améliorations.

quelques kilomètres au sud de la ville d'Antinoé. Le Deir Abou Hennis se compose d'une cinquantaine de carrières de pierre du Nouvel Empire[1], qui ont été pour la plupart utilisées par des moines; une église, décorée de peintures, a été aménagée à l'intérieur d'une des carrières. On peut dater l'ensemble, de manière générale, des vᵉ-viiiᵉ siècles.

Le site est connu en Occident depuis le xviiᵉ siècle: le dominicain Johann Michael Wansleben, dit Vansleb (1635-1679), est le premier à mentionner le village de Deir Abou Hennis et le monastère rupestre, qu'il découvre le dimanche 2 avril 1673[2]:

> Je me fis conduire par un guide, sur la Montagne qui est derriere, du costé d'est; pour voir les Grottes des anciens Hermites, qui sont aux environs, et qui sont voisines de la Ville, qui a donné le nom à la Thebaïde; comme on verra dans la suite de ce discours. [Vansleb considère que la ville d'Antinoé, capitale de Thébaïde, portait aussi le nom de Thèbes.]
>
> J'entray dans plusieurs de ces Grottes, elles estoient toutes tres-vastes, mais je n'y vis rien de remarquable; si ce n'est dans quelques-unes, des Croix taillées dans le Roc; et sur les murailles d'une autre, deux Anges qui soûtenoient une Croix en l'air avec leurs mains. La seule chose qui me plut parmy ces Grottes, ce fut un Monastere avec son Eglise, l'un et l'autre taillés dans le Roc. La voute de l'Eglise estoit fort unie, et son pavé tres égal. Ses murailles estoient peintes à l'antique, d'Histoires du nouveau Testament, avec des Images d'Hermites et de Saints, dont les noms estoient écrits dessous en caracteres Coptes. Vers le bout de l'Eglise, qui regarde le sud-est, je vis une croix taillée dans le Roc, avec une inscription Grecque, en anciens caracteres. Et sur les murailles d'une autre Grotte, peu éloignée de cette Eglise, montant quelques pas plus haut, vers la cime de la Montagne; j'en trouvay une autre aussi gravée sur la muraille; et auprés de celle-cy, deux autres, qui sont toutes des épitaphes des Abbés qui y sont enterrez. Je ne les ay

1. Un large *ouadi* (vallée) définit la limite nord du site; l'extrémité sud du monastère est par contre difficile à déterminer, tant les ermitages se succèdent de manière dense, sur plusieurs kilomètres. Dans le cadre de cette contribution, la question n'a que peu d'importance.

2. J.M. Vansleb, *Nouvelle relation en forme de Journal d'un voyage fait en Egypte par le P. Vansleb, R.D. en 1672. et 1673.*, Paris 1677, pp. 385-386.

> pû mettre icy, l'Imprimeur n'ayant pas voulu faire graver les caractères[3].

Si Vansleb apprécia beaucoup sa visite[4], on ne peut en dire autant de l'ingénieur français Edme François Jomard (1777-1862), membre de l'Expédition d'Égypte. Le savant s'intéressa surtout à la ville d'Antinoé, dont il releva le plan, mais, lors de son séjour, il visita aussi le monastère rupestre et en donna une brève description[5]:

> Desirant connoître les grottes sépulcrales Égyptiennes qu'on me disoit être dans une gorge de la montagne, située derrière Deyr Abou-Hennys, je pris des guides au village. La montagne est très-élevée dans cet endroit: je montai péniblement jusqu'au sommet par des chemins très-escarpés, à la hauteur de quatre cents pieds environ; mais, après beaucoup de fatigue, je n'y trouvai que des carrières. L'une d'elles est décorée du nom de *kenyset*, église: c'est une excavation fort ancienne, dont les Chrétiens se sont emparés. Ils en ont blanchi à la chaux les parois informes, sans se donner la peine de dresser les faces et de rendre les angles droits: par-dessus les faces du rocher, ils ont peint de méchantes figures de la Vierge et des Saints; les couleurs sont aussi mauvaises que le dessin est grossier: au plafond, ils ont tracé quelques vagues ornemens de fleurs et de feuillage. Les murailles et le plafond portent des inscriptions tracées en rouge et écrites en qobte: je regrette que le temps m'ait manqué pour les copier.
>
> Je vis dans la montagne beaucoup d'autres excavations transformées par les Chrétiens en églises ou en cellules; mais aucune n'étoit revêtue de sculptures ou de peintures Égyptiennes: toutes sont d'une petite étendue. Malgré leurs salles informes et le mauvais goût des ornemens, ces grottes sont admirées par les Chrétiens, qui vont les visiter constamment, après avoir enterré leurs morts dans les tombeaux de Deyr Abou-Hennis. Au rapport de mon guide, vieillard

3. Un dessin d'une inscription, située à gauche de l'entrée actuelle de l'église, est conservé dans le carnet, rédigé en italien, tenu par Vansleb et qui servit de base à son ouvrage. Cf. M. Martin, *Le journal de Vansleb en Égypte*, dans «BIFAO», XCVII (1997), pp. 181-191 (185, 190).

4. J.M. Vansleb, *Nouvelle relation* cit., pp. 395-396: «Sur les trois heures aprés midy, je fus pour la troisiéme fois voir le Monastere taillé dans le Roc, dont j'ay déja parlé. J'ay toûjours pris un grand plaisir à le considerer, et sa veue me donnoit une devotion toute particuliere».

5. E. Jomard, *Description d'Antinoé*, dans *Description de l'Égypte, ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par ordre du gouvernement. Antiquités, descriptions*, Paris 1818, vol. II, chap. xv, p. 39.

> de soixante-dix ans, qui gravissoit ces rochers comme une chèvre et presque en dansant, il y a parmi les excavations une grotte très-profonde, où l'on entend un bruit semblable à celui d'une roue de moulin qui tourne. Je ne puis donner aucune explication de ce fait, que je n'ai pas vérifié, et qui n'est probablement qu'un conte populaire[6].

La description très négative du monastère rupestre n'empêcha pas de nombreux savants de venir visiter le site pendant tout le XIX^e siècle (on peut mentionner par exemple l'égyptologue John Gardner Wilkinson). En 1902 paraît la première publication scientifique sur le site, due à Jean Clédat: elle comprend une description des ermitages et de l'église, des aquarelles des peintures et l'édition de nombreuses inscriptions[7]. Divers travaux spécifiques furent entrepris ensuite, notamment sur les textes épigraphiques[8]. Gertrud van Loon (Universiteit Leiden, maintenant Katholieke Universiteit Leuven) et moi-même avons mené, entre 2004 et 2009, cinq campagnes de documentation sur le site[9]. Nous avons pu dans cette recherche nous appuyer sur les résultats inédits d'une mission finlandaise, dirigée par Rostislav Holthoer, qui explora le site en 1978[10]. Les résultats de ces campagnes ont permis de documenter l'ensemble de l'établissement monastique, notamment les aménagements intérieurs des carrières,

6. J.M. Vansleb, *Nouvelle relation* cit., p. 379, rapporte une anecdote identique et indique avoir en effet entendu au fond d'une grotte, à un emplacement renseigné par son guide, «comme le bruit d'un Moulin à vent, si distinct, excepté que le sifflement sembloit venir d'un peu loin». Mais c'était dans les grottes proches du Deir Dronka, près d'Assiout.

7. J. Clédat, *Notes archéologiques et philologiques,* dans «BIFAO», II (1902), pp. 41-70, en part. 44-65: «II. Deir Abou-Hennîs».

8. On trouvera une liste bibliographique complète dans A. Delattre, *L'apport des inscriptions à l'étude des ermitages chrétiens. Les exemples du Deir Abou Hennis et de la Montagne thébaine*, dans *Ermitages d'Égypte au premier millénaire. Actes du colloque du Caire, 24-26 janvier 2009*, sous presse.

9. G. van Loon - A. Delattre, *La frise des saints de l'église rupestre de Deir Abou Hennis*, dans «Eastern Christian Art», I (2004), pp. 89-112; Iid., *La frise des saints de l'église rupestre de Deir Abou Hennis. Correction et addition*, dans «Eastern Christian Art», II (2005), pp. 165-166; Iid., *Le cycle de l'enfance du Christ dans l'église rupestre de Saint-Jean Baptiste au Deir Abou Hennis*, dans A. Boud'hors - J. Gascou - D. Vaillancourt (éd. par), *Études coptes IX. Onzième journée d'études (Strasbourg, 12-14 juin 2003)*, Paris 2006, pp. 119-134; A. Delattre, *L'apophtegme de Grégoire de Nysse au Deir Abou Hennis*, dans «Aegyptus», LXXXIII (2003) [2006], pp. 223-227.

10. Jaana Toivari-Viitala, directrice de la Finnish Egyptological Society d'Helsinki, nous a aimablement permis de consulter et d'utiliser ces archives, conservées à l'Université d'Helsinki.

et de repérer les nombreuses inscriptions (près de 400 textes, inédits pour la plupart). Ils permettent à présent de mieux comprendre l'organisation du monastère.

2. *Structuration de la laure et organisation monastique*[11]

Le monastère de Deir Abou Hennis présente l'aspect général d'une laure: des ermitages, reliés par un chemin, sont disposés dans les carrières de l'époque pharaonique, à quelques mètres sous le sommet du plateau (fig. 1)[12]. La plupart des carrières ont été utilisées par les moines, qui ont aménagé les espaces, souvent vastes, en construisant des murs pour isoler des pièces, en creusant des fenêtres, parfois des portes, de nombreux placards, un métier à tisser[13], et partout de multiples crochets de suspension, destinés à accrocher des lampes ou tendre des tissus. Ils ont aussi très souvent construit des murs devant les entrées de carrières, créant ainsi une ou plusieurs pièces à l'extérieur. L'état actuel des vestiges est malheureusement assez mauvais. D'autres ermitages, plus éloignés du village moderne et donc mieux préservés, montrent ce à quoi devait ressembler la laure.

Les carrières ont pour la plupart servi de cellules pour les moines; une (ou plusieurs) personne(s) pouvai(en)t vivre dans les espaces aménagés. La taille du site et le nombre de carrières utilisées permettent d'imaginer que la laure comptait une cinquantaine ou une soixantaine de religieux[14].

Quelques cavités ont été transformées en espaces à usage commun, comme l'église, dédiée à Jean-Baptiste, située environ au centre du site[15]. Elle se compose de trois parties: l'église proprement dite, un narthex et un baptistère. L'ensemble était orné de peintures, illustrant notamment le *Massacre des innocents*, la *Fuite d'Élisabeth et de Jean*, le *Meurtre de Zacharie*, le *Songe de Joseph* ou la *Fuite en Égypte.* Ces représentations, dont certaines sont encore inédites, constituent un témoignage iconographique de premier ordre, maintenant

11. Sur le sujet, voir G. van Loon, *Patterns of Monastic Habitation on the East Bank of the Nile in Middle Egypt*, dans *Ermitages d'Égypte au premier millénaire* cit., dont je résume ici les principaux résultats.

12. Quelques cellules monastiques sont installées dans des carrières plus bas.

13. *Ibid.*

14. E. Wipszycka, *Le nombre des moines dans les communautés monastiques d'Égypte,* dans «JJP», XXXV (2005), pp. 265-309 (307-308).

15. Voir plus haut, la limite sud n'est pas claire.

étudié par Gertrud van Loon[16]. On trouve également dans l'église un médaillon avec le buste d'un saint, identifié par l'inscription comme Collouthos, le saint patron d'Antinoé[17]; il s'agit là d'une influence directe de la ville sur le monastère (fig. 2, p. 74). Par ailleurs, G. van Loon me signale que la composition des scènes du baptistère évoque les miniatures des éditions de luxe; on peut penser que de tels livres étaient disponibles dans la capitale de la Thébaïde.

On trouve un deuxième lieu communautaire dans la partie sud du site: il s'agit d'une vaste carrière divisée en cinq pièces. Au centre, une large salle décorée, munie de banquettes le long des murs, accueillait peut-être les moines lors de la prière ou servait de réfectoire.

Outre les pièces à usage commun et les ermitages, l'étude de la localisation des inscriptions permet de mettre en évidence de petits espaces de culte ou des lieux de passages. En effet, les textes sont nombreux dans l'église et la salle de prière (environ 250 textes), mais rares dans les habitations (pas plus de quelques graffitis). Cependant, on trouve à certains endroits du monastère des concentrations d'inscriptions (jusqu'à quelques dizaines), suggérant que le lieu avait une fonction particulière. Le plus souvent ces nids de graffitis sont disposés près d'épitaphes.

Ainsi, dans la carrière 23 (fig. 3)[18], on trouve à quelques mètres de l'entrée, sur le mur est, l'inscription funéraire d'apa Lôts, soigneusement taillée dans la roche et rehaussée de peinture bleue et rouge (nn. 1-2). Le texte est entouré de plusieurs graffitis, peints sur la paroi: quatre demandes de prière coptes, sans doute adressées au défunt (nn. 4-7), et une prière grecque, qui désigne apa Lôts comme ὁ ἅγιọς πατὴρ ἡμῶν, «notre saint père» (n. 3). Le moine Lôts était

16. G. van Loon, *The Quarry Church of St. John the Baptist in Dayr Abu Hinnis* (en préparation). Sur les peintures, voir aussi: N. Thierry, *Les peintures de Deir Abou Hennis près d'Antinoé*, dans «Solidarité Orient», CCVII (1998), pp. 5-16; M. Zibawi, *Images de l'Égypte chrétienne: Iconologie copte*, Paris 2003, pp. 58-66.

17. J. Clédat, *Notes archéologiques et philologiques* cit., pp. 54-56. Le médaillon et l'inscription sont déjà mentionnés dans une lettre de Claude Sicard, datée de 1716: cf. Cl. Sicard, *Œuvres II. Relations et mémoires imprimés*, éd. par M. Martin, Le Caire 1982, pp. 84-85.

18. La numérotation des carrières est celle de la mission finlandaise, qui a établi un premier plan de la laure, encore inédit.

donc considéré comme "saint" dans sa communauté et on lui demandait d'intercéder auprès de Dieu pour ses frères[19].

Les recherches récentes menées par Gertrud van Loon et moi-même ont également permis de découvrir l'existence d'une "chambre secrète", située au nord de l'église (fig. 4). L'espace a été creusé à l'intérieur de l'épaisseur de la roche, d'environ cinq mètres, entre la carrière et le sommet du plateau. La chambre a été vidée de l'intérieur, ce qui a dû représenter un travail considérable (on ne peut déterminer s'il a été effectué par les moines ou les ouvriers pharaoniques). L'espace se compose d'une pièce rectangulaire, dans laquelle quatre placards ont été creusés, et d'une autre circulaire, à laquelle aboutissent les cheminées. Une annexe servait sans doute de latrines avec une évacuation vers l'intérieur de la carrière. La roche du côté ouest de la salle rectangulaire, c'est-à-dire du côté du chemin de la laure, avait été percée de trous, laissant passer un peu de lumière dans la chambre. À présent, cette paroi s'est effondrée (on en voit les débris sur le sol) et on peut entrer dans la salle à partir du chemin.

La fonction de cette pièce est difficile à déterminer et diverses hypothèses sont envisageables. Il pourrait s'agir d'un endroit où se cacher et se protéger, mais les aménagements suggèrent davantage une habitation. Gertrud van Loon et moi-même, en accord avec Peter Grossmann, proposerions donc d'y voir une cellule de réclusion, ce qui est plutôt inhabituel en Égypte, mais attesté, notamment par Jean de Lycopolis[20]. On pourrait dans ce cas mettre ce témoignage archéologique en relation avec un groupe d'inscriptions inédites, gravées au plafond d'une carrière transformée en habitation monastique à proximité de notre salle. Ces textes très courts, dont je ne connais pas d'équivalent dans la documentation, mentionnent des durées, exprimées en

19. L'inscription a été publiée, de manière incomplète et imparfaite, dans J. Jarry, *Nouvelles inscriptions coptes, grecques, arabes et syriaques de Deir Abou Hennes*, dans «BSAC», XXI (1971-73), pp. 55-82 (65). Une réédition sera publiée dans A. Delattre, *L'apport des inscriptions à l'étude des ermitages chrétiens* cit. Au sujet de la sculpture et de la décoration sous l'inscription, cf. M. Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie*, Wiesbaden 1955, p. 44.

20. *Historia Monachorum* 1; *Histoire Lausiaque* 35. Au sujet des moines reclus près d'Antinoé, on consultera *Histoire Lausiaque* 58. G. van Loon propose maintenant de reconnaître aussi des lieux de réclusion dans deux chambres situées à l'intérieur même de l'église du site, cf. G. van Loon, *The Quarry Church* cit.

jours et en mois, parfois en années, qui pourraient correspondre à des temps de réclusion[21].

Même si la fonction exacte des différents espaces ne nous apparaît pas toujours clairement, la laure se structure donc pour l'essentiel en vastes ensembles à usage commun, en cellules individuelles, en espaces "publics", parfois liés à des cultes funéraires, et peut-être en lieux de réclusion.

En raison de sa structure très organisée et très concentrée, le monastère rupestre de Deir Abou Hennis apparaît cependant comme une laure à part dans le paysage monastique de Moyenne-Égypte. Il est vrai que, si la présence de carrières simplifiait la tâche des premiers moines, puisqu'il suffisait d'aménager l'espace disponible, leur disposition, très proches les unes des autres, a en retour modelé la géographie monastique, ainsi sans doute que les manières de vivre des moines. D'ordinaire, dans les sites semi-anachorétiques, les cellules sont assez éloignées les unes des autres, de façon à permettre au moine de vivre dans l'isolement. Ce n'était pas possible au Deir Abou Hennis, comme l'avait remarqué Maurice Martin: «c'est aussi la laure la plus dense que je connaisse; elle manifeste enfin un type de vie monastique bien à elle: les cellules ne sont plus dispersées mais mitoyennes, la vie érémitique y était certainement moins poussée qu'ailleurs»[22]. Ce semi-anachorétisme "communautaire" ne doit cependant pas faire oublier la présence d'autres ermitages, situés à l'écart, qui dépendaient sans doute aussi du monastère. Les moines qui le désiraient pouvaient donc peut-être choisir une vie davantage solitaire en se retirant plus profondément dans la montagne. Quelques indices suggèrent enfin des pratiques de réclusion au sein de la laure, comme il a été dit plus haut.

Ces caractéristiques font du Deir Abou Hennis un ensemble monastique particulier, sans doute assez important, à en juger par la qualité des peintures de l'église, et assez prospère, comme le suggèrent les aménagements nombreux sur le site ou encore le grand nombre des inscriptions, laissées par des moines ou des visiteurs, parfois d'origine étrangère. Maurice Martin indique même dans sa description du monastère rupestre que «la variété des langues employées dans

21. Ces inscriptions sont publiées dans A. Delattre, *L'apport des inscriptions à l'étude des ermitages chrétiens* cit.

22. M. Martin, *La laure de Dêr al-Dîk à Antinoé*, Le Caire 1971, p. 69.

les inscriptions témoigne que la population monastique y était internationale»[23].

3. *Le caractère "international" du monastère et les liens avec Antinoé*

Ce caractère international est sans nul doute lié à la proche présence de la ville d'Antinoé, la capitale de la Thébaïde. La ville était donc un haut lieu du pouvoir, mais aussi de la culture: les traces de l'hippodrome et du théâtre sont encore visibles de nos jours. Le rôle économique d'une telle ville se laisse aussi aisément imaginer. Antinoé attirait donc marchands et voyageurs, d'autres régions d'Égypte, mais aussi de divers pays méditerranéens ou africains.

Les fragments de livres découverts lors des fouilles d'Antinoé offrent un beau témoignage du caractère multiculturel de la cité. On peut citer ainsi les fragments d'un psautier bilingue grec-copte achmimique ou d'un évangile de Matthieu en proto-bohaïrique, qui indiquent respectivement des liens avec le sud et le nord de l'Égypte[24]. Un petit fragment de parchemin avec de l'écriture syriaque, mis au jour lors des fouilles italiennes de 2007, illustre la présence proche-orientale dans la ville[25]. Enfin, on peut encore citer le fragment d'évangile bilingue latin-gotique qui témoigne de rapports avec le nord de la Méditerranée[26].

Plusieurs de ces étrangers attirés par la ville d'Antinoé ont aussi laissé une trace au monastère de Deir Abou Hennis. Ainsi, un voyageur éthiopien a gravé une inscription en guèze dans le baptistère de l'église: «Abba A'mad, disciple d'abba Baruk»[27].

23. *Ibid.*

24. A. Delattre, *Textes grecs et coptes d'Antinoé*, dans R. Pintaudi (éd. par.), *Antinoupolis, Scavi e materiali dell'Istituto papirologico G. Vitelli I*, Firenze 2008, pp. 131-162 (146-147). Le fragment bohaïrique est inédit: il sera publié par A. Delattre et E. Grossman dans le volume *Antinoupolis* II (en préparation).

25. D. Minutoli, *Recupero e restauro dei papiri nelle campagne di scavo 2003-2007 ad Antinoe*, dans R. Pintaudi (éd. par.), *Antinoupolis* cit., pp. 75-99.

26. LDAB 2878, cf. P. Scardigli, M. Manfredi (avec la collaboration de), *Note sul frammento gotico-latino di Giessen*, dans C.L. Gottzmann (éd. par), *Geist und Zeit. Wirkungen des Mittelalters in Literatur und Sprache. Festschrift für Roswitha Wisniewski zu ihrem 65. Geburtstag*, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1991, pp. 419-437.

27. J. Clédat, *Notes archéologiques et philologiques* cit., p. 58; J. Jarry, *Les inscriptions syriaques de Deir Abu Hennès en Moyenne Égypte*, dans «BIFAO», LXVIII (1969), pp. 121-131 (126); J. Jarry, *Nouvelles inscriptions* cit., p. 81. Je remercie vivement M. Malevez, qui a bien voulu lire et traduire ce graffiti.

Par ailleurs, d'autres personnages de la carrière 9 se qualifient dans leur graffiti de *eg'ôch*, «nubien, éthiopien»[28].

Un certain Papias, originaire d'Isaurie, en Asie Mineure, a même été enterré au monastère. On lui a gravé une inscription monumentale, devant l'entrée de la carrière 33, le vaste complexe commun à usage liturgique (fig. 5)[29]. L'épitaphe se compose d'un motif décoratif central, qui représente une grande croix entourée d'oiseaux et de motifs floraux, autour duquel deux textes ont été notés, une épitaphe grecque à gauche et copte à droite. L'ensemble mesure 120 cm de haut sur 180 cm de large. La place de choix de l'épitaphe et son caractère monumental permettent d'imaginer qu'il s'agissait d'un riche bienfaiteur, qui s'était peut-être retiré au Deir Abou Hennis, ou qui y fut en tout cas inhumé.

L'inscription trouve un écho particulièrement remarquable dans les miracles de Collouthos, le saint patron d'Antinoé. Dans la version copte d'un des miracles, insérée dans l'*encômion* de saint Collouthos par Isaac d'Antinoé, on lit l'histoire d'un riche marchand, originaire d'Isaurie, installé dans la ville d'Antinoé depuis de nombreuses années et ayant, de ce fait, appris la langue copte[30]:

28. Ces textes sont encore inédits.

29. L'inscription a été publiée plusieurs fois: A. Sayce, *Coptic and Early Christian Inscriptions in Upper Egypt*, dans «PSBA», VIII (1886), pp. 175-191; M. de Fenoyl, *Une inscription funéraire bilingue*, dans «BSAC», XVII (1963-64), pp. 57-61. Cf. aussi G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, Le Caire 1907, n. 222; H. Leclercq, *Antinoë*, dans «DACL», I/II (1907), coll. 2326-2359.

30. L. Depuydt et al., *Encomiastica From the Pierpont Morgan Library. Five Coptic Homilies Attributed to Anastasius of Euchaita, Epiphanius of Salamis, Isaac of Antinoe, Severian of Gabala, and Theopempus of Antioch* (CSCO 544-545, Script. Copt. 47-48), Leuven 1993, vol. I, p. 79, vol. II, p. 61. Dans la version arabe du miracle, on lit: «Il y avait un commerçant dans la ville d'Antinoé – il était de la ville des trésors, et cet homme possédait beaucoup de biens, or et argent – et il s'y était établi; et par suite de l'importance de son séjour, il connaissait la langue locale. Et il était orthodoxe, pur dans la foi, authentiquement chrétien», trad. par U. Zanetti, qui note pour la ville des trésors que l'Isaurie était réputée pour sa richesse, cf. U. Zanetti, *Les miracles arabes de Saint Kolouthos (Ms. St-Macaire, Hagiog. 35)*, dans E. Lucchesi - U. Zanetti (éd. par), *Ægyptus christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos bollandiste*, Genève 2004, pp. 44-109 (92). Sur les Isauriens en Égypte dans l'antiquité tardive, cf. J. Gascou, *Religion et identité communautaire à Alexandrie à la fin de l'époque byzantine d'après les Miracles des saints Cyr et Jean*, dans J.-Y. Empereur - Chr. Décobert (éd. par), *Alexandrie médiévale* 3 (Études alexandrines 16), Le Caire 2008, pp. 69-88 (69-72). L'auteur a rassemblé les différentes mentions d'Isauriens en Égypte (note 1) et estime qu'ils formaient une véritable communauté, en tout cas à Alexandrie. Dans le premier des miracles grecs de saint Ménas, il est question d'un

> Il y avait dans la ville, c'est-à-dire à Antinoé, un homme qui venait du pays étranger d'Isaurie. Il possédait de nombreux biens et des masses d'or et d'argent. Il avait passé beaucoup de temps chez nous à faire des affaires et connaissait la langue égyptienne parce qu'il avait vécut longtemps parmi nous. C'était un chrétien orthodoxe.

Son voisin lui a emprunté une forte somme d'argent et ensuite s'est introduit chez lui pour lui voler la reconnaissance de dette. Lorsque l'Isaurien réclame son dû, le voisin déclare n'avoir jamais rien reçu. On se rend au sanctuaire de saint Collouthos et l'affaire est ensuite réglée, de manière définitive: le voisin parjure avoue les faits, rembourse le marchand et décède.

La concordance est si parfaite entre le riche marchand isaurien bilingue du texte littéraire et l'Isaurien Papias qui a laissé une épitaphe bilingue monumentale que l'on serait tenté d'y voir un même personnage. On pourrait cependant aussi imaginer que c'est l'inscription qui a inspiré la rédaction du miracle: l'épitaphe de Papias, bien visible au Deir Abou Hennis, soit à moins de cinq kilomètres de la ville, était certainement connue du public d'Antinoé auquel s'adressait l'évêque Isaac. Mentionner un riche marchand isaurien bilingue aurait permis d'ancrer l'histoire dans la géographie locale et d'ajouter de ce fait du crédit au miracle.

La présence d'inscriptions syriaques au Deir Abou Hennis est connue depuis fort longtemps: le jésuite Claude Sicard visita le monastère rupestre du Deir Abou Hennis au début du XVIII^{e} siècle et s'intéressa aux textes peints sur le plafond d'une des carrières. Le savant ne parvint pas à en reconnaître les caractères, mais une fois rentré au Caire, il lui sembla qu'il s'agissait de lettres syriaques[31]:

> Il arriva cependant qu'une voute d'environ 100 pas de long sur autant de large, chargée de quantité d'écriture faite à la main, m'arrêta tout court, pour la considerer. Cette écriture n'est d'aucun caractère, soit Turc, soit Arabe, soit Hebreu, soit Grec, soit Latin, soit Copte. Ces six langues ne me sont point étrangeres. J'entre-voyois, ce me sembloit, des lettres Hebraïques et d'autres Coptiques; ce n'étoit cependant ni

riche Isaurien, venu pour affaires à Alexandrie: la similitude avec celui de Collouthos est frappante.

31. M. Martin (éd. par), *Claude Sicard* cit., pp. 85-86.

les unes ni les autres. J'eus beau les étudier toutes pendant une heure entiere, je ne pûs deviner en quelle langue elles étoient écrites: mais j'admiray la patience que ces bons Hermites avoient eûë de transporter des échafauts d'un endroit à un autre, pour crayonner un si long ouvrage.

Ce pourrait être le Psautier ou un des quatre Evangiles, ou quelque chose de plus diffus. Il me vint bien en pensée que des Religieux éthiopiens, ou Syriens, ou Chaldéens auroient pû venir se retirer dans ces grottes, et former ces écritures en leurs idiômes. Prévenu de cette idée, je consultay à mon retour au Caire mes Alphabets, et je tombay d'abord sur celui de l'ancienne langue Syriaque bien différente de la moderne. Il me parut alors que les lettres écrites sur la voûte des cent pas de long, et dont j'avois encore les idées assez fraîches, avoient une grande ressemblance avec les lettres que j'avois sous les yeux.

Ces inscriptions sont en réalité écrites en démotique[32], mais l'hypothèse erronée de Sicard, pourtant contredite par Quatremère[33], fut encore acceptée au XIX^e^ siècle et même pendant la majeure partie du XX^e^ siècle[34]. Il y a bien cependant des textes syriaques au monastère, dont l'inscription bilingue syriaque-copte, qui est peinte sur le mur ouest de l'église; elle mentionne un prêtre Joseph et peut être datée du X^e^ siècle (fig. 6)[35]. Au cours des missions des dernières années, d'autres inscriptions syriaques ont été découvertes dans une pièce, d'accès malaisé, à l'est de l'église[36]; l'une d'entre elles est peinte au centre d'une niche aménagée et plâtrée.

Ces textes témoignent de la présence de moines syriaques dans le monastère rupestre, installés à proximité de l'église, dont l'iconographie révèle peut-être aussi une influence syrienne. Sur le mur ouest du narthex, à côté des saints Côme et Damien, on trouvait une représentation de saint Domèce, aujourd'hui disparue, identifiable par la légende qui surmon-

32. A. Gasse, *Rapport préliminaire d'une mission épigraphique à Deir Abou Hennes*, dans «ASAE», LXIX (1983), pp. 95-102.

33. È. Quatremère, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris 1808, pp. 264-265.

34. J. Jarry, *Les inscriptions syriaques de Deir Abu Hennès en Moyenne Égypte* cit.

35. Id., *Nouvelles inscriptions coptes* cit., pp. 59-60; cf. aussi L. Van Rompay, *Syriac and Related Scripts in Egypt*, dans *Journey of Writing in Egypt*, Le Caire 2009, pp. 140-153 (148). L'inscription est mentionnée dans J. Clédat, *Notes archéologiques et philologiques* cit., p. 55.

36. Ces épigraphes seront publiées par Luc Van Rompay (Duke University).

tait le personnage[37]. Domèce, un saint médecin syrien, n'est pas représenté ailleurs en Égypte, ce qui rend probable l'hypothèse d'une référence syrienne.

La pratique de la réclusion, dont on peut sans doute trouver des traces dans l'épigraphie et l'archéologie du monastère, évoque aussi le monachisme syrien, où ces ascèses sont courantes: on peut penser aux moines reclus, aux dendrites ou aux stylites. Il est à noter à ce propos qu'il y avait un moine stylite dans les environs d'Antinoé au VI^e siècle, comme l'indique un papyrus, publié par Guido Bastianini[38].

Conclusion

Le Deir Abou Hennis apparaît donc, selon l'indication de Maurice Martin, comme une laure "internationale". Des hommes de toutes les parties du monde sont venus dans la ville d'Antinoé, attirés par son prestige, sa culture ou les opportunités qu'elle offrait. Comme les voyageurs occidentaux, par exemple Vansleb, Sicard ou Jomard, ils ont voulu voir le monastère rupestre. Certains y ont laissé des graffitis, qui ont été conservés jusqu'à nos jours. D'autres encore y sont restés, comme sans doute l'Isaurien Papas ou les moines d'expression syriaque. Ces différentes communautés ont contribué à forger le caractère particulier de la ville d'Antinoé, tout comme elles ont influencé la vie culturelle et religieuse des moines du Deir Abou Hennis, lui conférant une place à part dans le paysage monastique de la Moyenne-Égypte.

Le monastère de Deir Abou Hennis offre donc un témoignage modeste mais substantiel, essentiellement d'ordre archéologique et épigraphique, de ces "itinéraires méditerranéens" qu'empruntaient les hommes, les idées, les conceptions artistiques ou religieuses à la fin de l'époque byzantine.

37. Sur l'inscription, la représentation et l'influence syrienne, cf. G. van Loon - A. Delattre, *La frise des saints de l'église rupestre de Deir Abou Hennis* cit., pp. 98, 101; Iid., *La frise des saints de l'église rupestre de Deir Abou Hennis. Correction et addition* cit., *passim.*

38. Cf. *P. Turner* 54, un contrat dans lequel l'économe de l'église de Saint-Colluthos engage un travailleur pour qu'il approvisionne en eau un moine stylite; cf. aussi A. Leroy-Molinghen, *Mention d'un stylite dans un papyrus grec,* dans «Byzantion», LI (1981), p. 635. Un document copte des archives de Dioscore mentionne également un stylite, peut-être le même personnage. Je remercie L. Vanderheyden d'avoir bien voulu me transmettre cette information.

Fig. 1
Vue générale du Deir Abou Hennis
© A. Delattre 2004

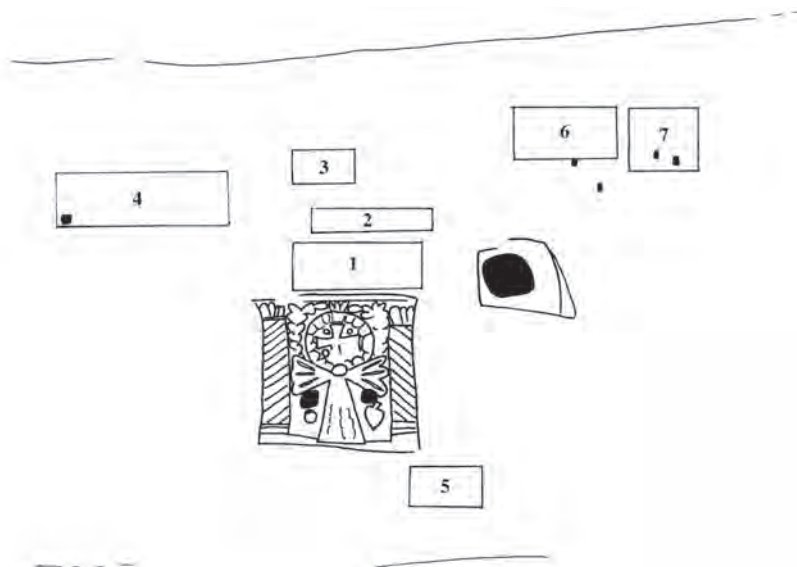



Fig. 3
Les inscriptions de la carrière 23

Fig. 4
Vue de la «chambre secrète»
© G.J.M. van Loon 2006

Fig. 5
Épitaphe bilingue (grec et copte) de l'Isaurien Papias
© G.J.M. van Loon 2004

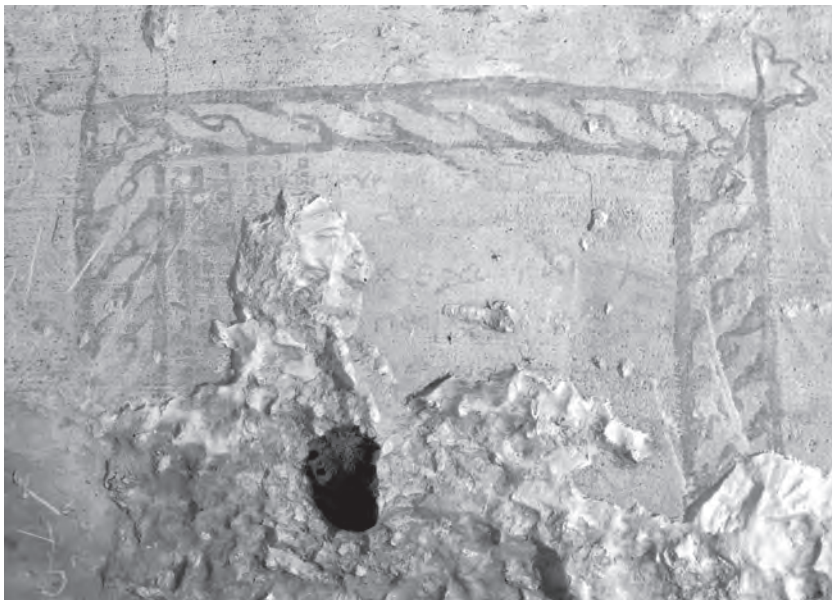



Fig. 6
Inscription bilingue (syriaque et copte) de l'église

Egitto, deserto, città: rappresentazioni e trasformazioni fra III e IV secolo

Adele Monaci Castagno

In questa relazione affronterò il tema della rappresentazione del rapporto deserto-città cercando di mettere in luce le trasformazioni cui essa è oggetto fra III e IV secolo, attraverso alcuni autori esemplificativi: Origene di Alessandria, Atanasio vescovo di Alessandria, Gerolamo.

Nella mia esposizione cercherò di tenere presente tre piani distinti: la percezione soggettiva dello spazio geografico di cui parla l'autore, percezione che dipende dalla sua posizione sociale e istituzionale; la forza plasmante della Bibbia, il grande codice al di fuori del quale nulla può essere pensato ma che nello stesso tempo è il luogo ove tutte le trasformazioni culturali cercano le proprie radici; infine la rimodellizzazione del paesaggio alla luce delle mutate condizioni storiche.

Origene di Alessandria (circa 185-254-255), pur grande maestro della spiritualità monastica, è però una figura che non si può pensare sganciata dalla cultura ellenistica di quella città; egli è legato profondamente al contesto urbano, all'esistenza di libri e biblioteche, agli incontri, alle scuole, alla vita intellettuale[1]; il deserto è per lui e, prima di lui, anche

1. Un profilo biografico sintetico: E. Norelli, *Origene*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 293-302.

per un altro grande alessandrino, Filone[2], essenzialmente un luogo dell'anima; tutto avviene nell'uomo interiore sia il suo viaggio verso il deserto e nel deserto, sia l'arrivo nella terra promessa della perfezione. Tuttavia il deserto interiore è plasmato e immaginato a partire dal quello reale, familiare che si estendeva appena fuori da Alessandria e quello, potremmo dire ancora più vero, raccontato dalla Bibbia.

Egitto, deserto, Gerusalemme: questa geografia mitica, essenzialmente biblica, è già tutta nelle parole del Signore che parla dal rovo ardente: «Sono disceso per sottrarli alla mano degli Egiziani e per farli uscire da quel paese e portarli in un paese bello e ampio, un paese ove sgorgano latte e miele» (Es 3, 8, secondo i LXX), o quelle destinate al Faraone: «Lascia andare il mio popolo perché mi serva nel deserto» (Es 5, 1).

Nelle *Omelie sull'Esodo*, Origene osserva:

> Mosè non vuole che il popolo serva al Signore in Egitto [...]. Questo indica, senza ombra di dubbio che fino a quando uno resta impigliato nelle azioni tenebrose del mondo ed è immerso nell'oscurità degli affari di quaggiù, non può servire a due padroni al Signore e a Mammona. Perciò dobbiamo uscire dall'Egitto, dobbiamo abbandonare il mondo, se vogliamo servire al Signore. Dobbiamo abbandonarlo – dico – non quanto al luogo ma con l'anima, non partendo per un viaggio ma progredendo nella fede[3].

L'Egitto, la terra abitata, in cui ai templi della religione egiziana più antica si erano giustapposti i culti ellenistici ancora fiorenti al tempo di Origene, agevolava la propria identificazione in senso negativo: «In Aegypto, id est in carne nostra»[4]; «In hoc mundo, qui Aegyptus figuraliter dicitur» (cfr. Ap 11, 8)[5]; «Rex Aegypti, qui est princeps huius mundi» (cfr. Gv 16, 11)[6]. I nomi delle città che gli Ebrei, ancora schiavi, sono costretti a costruire per il Faraone (Es 1, 11), simboleggiano la menzogna, la fame delle ricchezze, la simulazione[7].

2. Cfr. la sezione monografica: F. Calabi - F. Calabi Eremia (a cura di), *Il deserto in Filone di Alessandria*, in «Adamantius», XIV (2008), pp. 6-51.

3. *Ho. Exod.* 3, 3.

4. *Ho. Exod.* 1, 4.

5. *Ho. Exod.* 2, 1 e 7, 2.

6. *Ho. Exod.* 2, 1.

7. *Ho. Exod.* 1, 5. Per Filone: A.M. Mazzanti, *L'Egitto e il deserto: la dispersione e*

Paragonato all'Egitto, il deserto appare sotto una luce favorevole: «Dall'Egitto si arriva nel deserto, cioè in quella condizione di vita in cui nel silenzio e nella quiete ci si esercita nella pratica delle leggi di Dio e si è istruiti dalle parole celesti»; e, poco più avanti, il predicatore così esorta il suo pubblico: «Non essere indifferente, né trascurato e non avere timore della solitudine del deserto. Giacché, se tu abiti in queste tende, ti sarà offerta la manna celeste. Ben presto verranno a unirsi a te anche gli angeli»[8].

Il testo più significativo è l'*Omelia ventisettesima sui Numeri*[9] fra gli scritti più belli e profondi della spiritualità cristiana dei primi secoli. In queste *Omelie* pronunciate a Cesarea verso la metà degli anni '40 del III secolo e tradotte in latino da Rufino di Aquileia (Concordia Sagittaria, circa 345 - Sicilia, 410) che vi aggiunse anche altro materiale origeniano, il predicatore affronta il rischio di spiegare ai suoi fedeli uno dei libri biblici più difficili del primo testamento. Si tratta di un libro denso di cifre, nomi, elenchi apparentemente aridi come quello contenente le quarantadue tappe del popolo ebraico nel deserto. I loro nomi, per l'esegeta, costituiscono altrettanti misteri che accennano alle "due vie dell'anima", cioè sia ai progressi che l'anima compie in questa vita, sia all'ascensione graduale al regno di Dio:

> Una è quella secondo cui l'anima, stando nel corpo, si esercita nella pratica delle virtù grazie alla legge di Dio e, ascendendo in graduale progresso, passa di virtù in virtù e proprio i progressi costituiscono le tappe. L'altra via è quella per cui l'anima, destinata a salire in cielo dopo la risurrezione, non sale subito e bruscamente fino al vertice, ma viene condotta attraverso molte tappe, illuminata da uno splendore sempre maggiore, rischiarata in ogni tappa dalla luce della sapienza, finché arrivi al padre delle luci[10].

l'aggressione dell'anima. Note a 'Legum allegoriae' II, 84-87, in «Adamantius», sezione monografica, pp. 31-38 (vedi sopra la nota 2).

8. *Ho. Nm.* 17, 4.

9. Testo e commento in M. Simonetti - G. Bonfrate - P. Boitani (a cura di), *Il viaggio dell'anima*, Milano 2007, pp. 3-73. Si veda nello stesso volume il saggio di G. Bonfrate, *Origene, viaggio di parole*, pp. 464-531. Su queste omelie: A. Monaci Castagno, *Prologo e Omelia 1: Chi è degno dei numeri divini. Interpretazione morale e mistica*, in M. Maritano - E. Dal Covolo (a cura di), *Omelie sui Numeri. Lettura origeniana*, Roma 2004, pp. 14-34; e nello stesso volume: A. Cacciari, *Omelia XXVII: ascesa e tappe*, pp. 119-137.

10. *Ho. Nm.* 27, 6.

L'anima, nel deserto interiore, come gli Ebrei in quello esteriore, è in viaggio, pellegrina con un percorso tutt'altro che lineare perché l'Egitto delle passioni non può essere abbandonato in un solo colpo: ci sono lentezze, tentazioni, cadute.

È interessante notare come l'esegeta non rinunci affatto a segnalare per ciascuna tappa il luogo fisico; anzi, proprio questo, individuato sulla base delle sue conoscenze geografiche intra o extrabibliche, è alla base dello sviluppo allegorico, in un continuo intersecarsi del piano letterale, topografico con quello spirituale, di modo che i due paesaggi divengono di fatto indistinguibili e traggono significato l'uno dall'altro: ci sono le tende, le valli, i villaggi, le torri, i forti, le tombe, le sorgenti, le palme, i monti, realtà adombrate dai nomi che danno luogo a una progressione di virtù attraverso la vittoria sulle tentazioni.

Il deserto è il luogo del combattimento contro le passioni e i demoni che le istigano, della penitenza e della conversione, il luogo delle "Amarezze", come recita il nome di una tappa, ma anche lo spazio dove Dio manifesta la propria vicinanza agli uomini.

È però, prima di tutto, una zona di mezzo, dove ci si allontana progressivamente dall'Egitto e si avanza verso una meta che è però fuori dal deserto. La meta del popolo ebraico è la terra promessa e di questa lentamente si rende meritevole attraverso i lunghi anni trascorsi nel deserto.

In questo paesaggio spirituale che posto ha la città? Fondamentale, perché essa è la meta del viaggio: commentando la tappa di Iroth che secondo l'etimologia origeniana significa "villaggio" Origene osserva: «Non si arriva ancora alla città, non si arriva già alla perfezione, ma per ora in fase iniziale, si conseguono solo piccoli vantaggi. Tale infatti è il progresso; passare da ciò che è piccolo a ciò che è grande»[11].

Non si tratta naturalmente di una città qualunque, ma della Giudea e di Gerusalemme, figure a loro volta della Gerusalemme celeste: la *domus libertatis* contrapposta all'Egitto, *domus servitutis*[12].

Il secondo testo che prenderò in considerazione è la *Vita di Antonio*[13]. Chi la redige, fra il 356 e il 362, è un vescovo,

11. *Ho. Nm.* 27, 9.

12. *Ho. Exod.* 8, 1.

13. Edizione critica della prima traduzione latina: Atanasio, *La Vita di Antonio*, a

tra i più influenti del suo tempo, a capo di un patriarcato, quello alessandrino, che per ragioni storiche, che qui non possiamo ripercorrere, esercitava e pretendeva di esercitare sul proprio territorio un dominio peculiare[14]. Nella complessa partita giocata per rafforzare tale dominio, una pedina essenziale era rappresentata proprio dai gruppi monastici, più o meno numerosi, più o meno organizzati, che si erano insediati fuori dalle città nelle zone meno frequentate del delta del Nilo e lungo il Nilo stesso. Il protagonista è intanto un «egiziano» – così lo definisce Atanasio[15] – che si esprime nella sua lingua nativa. Se pensiamo che in una visione della martire Perpetua – un testo dell'inizio del III secolo proveniente dall'Africa latina – compariva un altro egiziano che era ritenuto una personificazione del demonio, ci rendiamo conto dell'enormità del cambiamento di prospettiva anche etnografica ingenerato dalla penetrazione del cristianesimo in Egitto[16].

L'"Egitto" rimane un luogo dal quale, come Antonio, si esce per andare nel deserto, ma la percezione di questi ambienti è profondamente mutata. L'Egitto non è più il mondo delle tenebre e del male: è, prima di tutto, l'insieme delle chiese locali e degli insediamenti monastici, su cui il patriarca di Alessandria ha il compito di vegliare per allontanare l'eresia e lo scisma. Antonio è uomo del deserto ma, come si afferma nelle ultime battute dell'opera, egli è stato donato all'Egitto[17] come medico e mantiene rapporti con la città e il vescovo che vi abita.

Antonio si reca ad Alessandria una prima volta in occasione della persecuzione di Diocleziano. L'episodio, ampiamente ricostruito a posteriori da Atanasio, narra come Antonio si

cura di G.J.M. Bartelink, intr. di C. Mohrmann, trad. di P. Citati - S. Lilla, Milano 1987. Edizione critica del testo greco: Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, a cura di G.J.M. Bartelink (Sources Chrétiennes 400), Paris 1994. Traduzione italiana del testo greco: Atanasio, *Vita di Antonio. Antonio Abate. Detti e Lettere*, a cura di L. Cremaschi, Milano 1995; ulteriore bibliografia in A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010, pp. 130-150.

14. E. Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e^-VIII^e^ siècles)*, Warszawa 2009; A. Martin, *Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au I^er^ siècle*, in A. Camplani - G. Filoramo (a cura di), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late Monasticism*, Leuven-Paris 2007, pp. 14-46.

15. *Vita di Antonio* (= *VA*) 1, 1: cito dal testo greco.

16. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 10, 6.

17. *VA* 87, 3.

espose pericolosamente per assistere e confortare i martiri e con l'intenzione di subire il martirio pur senza consegnarsi apertamente[18].

Atanasio descrive una situazione in cui i monaci sono chiaramente percepiti anche dall'autorità imperiale come un gruppo a parte, la cui residenza abituale è il deserto e costituiscono in città un elemento di disturbo che deve essere rimosso. L'autore invece elogia la decisione di Antonio di rimanere in città e di non nascondersi, mentre gli altri religiosi accettarono il divieto. D'altro canto, Atanasio sottolinea anche come la presenza del monaco sia stata circoscritta alla durata della persecuzione; terminata questa, vediamo Antonio ritornare nel suo eremitaggio e intensificare in quel luogo le pratiche ascetiche rendendosi meritevole del titolo di "martire" della coscienza che combatteva ogni giorno le lotte della fede[19].

Antonio scende ancora in Alessandria nel 337 o 338 e Atanasio precisa che ciò avvenne a seguito della richiesta dei vescovi e del popolo[20], poiché gli ariani pretendevano che Antonio condividesse le loro idee. È significativo notare che egli non ricevette soltanto il plauso dei fedeli cattolici, ma anche dei pagani con i loro sacerdoti che gli si strinsero intorno per toccargli il mantello; in pochi giorni – afferma ancora Atanasio – avvennero tante conversioni quali avvenivano in un anno.

Se la città ha ancora bisogno del monaco e lo accoglie con entusiasmo riconoscendo in lui un uomo di Dio, la sua presenza è però sporadica, mentre la sua dimora abituale è il deserto.

Come il popolo ebraico e l'anima innamorata della visione di Dio di Origene, Antonio si inoltra nel deserto in tappe successive. Prima di tutto, vicino al suo villaggio ove sostiene una prima lotta con i demoni[21]; poi sceglie come luogo della sua ascesi una tomba molto distante dal paese[22]; infine decide di inoltrarsi nel deserto (*eremos*)[23] e si stabilisce in un forte.

18. *VA* 46.
19. *VA* 47, 1.
20. *VA* 69, 2.
21. *VA* 6, 1.
22. *VA* 8, 1.
23. *VA* 11, 1.

In seguito, per fuggire la moltitudine attirata dalla sua fama e seguendo una voce, si diresse sempre nel deserto verso un'alta montagna: qui trovò un *locus amoenus*: «Vi era ai piedi della montagna un'acqua dolce e limpidissima e, più lontano, una piana con poche palme spontanee»[24]. Come è stato notato, Atanasio è estremamente parco di nomi geografici precisi; gli interessa soprattutto fornire un ritratto religioso di Antonio[25]. In generale, va ricordato che il patriarca alessandrino tende ad accentuare l'isolamento e la lontananza del santo dai centri abitati, mentre una lettura più attenta del testo, illuminata dalla conoscenza diretta dei luoghi e della tradizione successiva, porta alla conclusione che egli si sia tenuto sempre vicino alla "terra nera", salvo appunto nella sua ultima tappa.

È verosimile pensare che Atanasio abbia voluto proporre una lettura trasfigurante dei reali spostamenti di Antonio alla luce sia dei racconti biblici, sia dell'interpretazione allegorica di questi presente nella tradizione alessandrina: Filone, Clemente, Origene e i suoi successori nella scuola di Alessandria contemporanea ad Atanasio. Le tappe di Antonio corrispondono ad altrettanti progressi spirituali: per alcuni studiosi la *Vita di Antonio* è una biografia – e raramente questo accade nel discorso agiografico antico – organizzata letterariamente intorno alla nozione di progresso[26]. E, forse il racconto dei *Numeri* si lascia ancora leggere in trasparenza nello scritto di Atanasio: una tappa menzionata in questo libro, secondo i LXX, ha il nome di "Tombe del desiderio" (*mnema* la stessa parola utilizzata da Atanasio per indicare il luogo scelto da Antonio)[27]; in un'altra, "Eilim", sempre secondo il brano dei LXX, gli Ebrei trovano «dodici sorgenti d'acqua e settantadue fusti di palme» (Nm 33, 9). Non potrebbe essere questo il testo richiamato nella descrizione dell'ultima destinazione di Antonio? E nel menzionare «l'acqua dolce» che l'eremita vi trovò non c'è un riferimento antifrastico alla tappa delle

24. *VA* 49, 7.

25. Sulla difficoltà di identificare con luoghi reali i quelli di ritiro di Antonio indicati genericamente da Atanasio cfr. E. Wipszycka, *Moines* cit., pp. 248-270.

26. Su questo aspetto e i modelli letterari della *Vita di Antonio* c'è un lungo dibattito; status quaestionis cfr. A. Monaci Castagno, *L'agiografia* cit., pp. 144-146.

27. *VA* 8, 1.

"Amarezze" che nel testo biblico precede immediatamente quella di "Eilim"?[28]

Il deserto è un luogo di prove e di lotta e Antonio, non diversamente dalle battaglie dell'anima che Origene ritiene descritte in *Numeri*, combatte contro le passioni e i demoni; sperimenta più volte la vicinanza di Dio, sotto forma di apparizioni o di voci che lo guidano nel suo peregrinare.

Tuttavia, quello di Antonio non è soltanto un viaggio interiore, è un viaggio in uno spazio che viene occupato stabilmente e che non ha una meta esterna al deserto stesso. Nulla è più eloquente a tale proposito di un'immagine più volte ripetuta nel corso dell'opera e che dunque Atanasio considera il tramite di un messaggio importante.

Appare una prima volta quando Antonio elegge a propria dimora una tomba, abbandonando i luoghi abitati e inoltrandosi un poco nel deserto: il demonio ingaggia una prima lotta contro il monaco, spinto soprattutto dal timore di essere attaccato nel proprio territorio paventando che «Antonio facesse del deserto la città dell'ascesi»[29]. L'immagine viene ripresa una seconda volta quando Antonio dopo vent'anni di isolamento e innumerevoli altre battaglie contro il maligno esce dal forte sito in una zona ancora più interna del deserto. Questa volta è il narratore che osserva: «E così da quel momento ci furono monasteri e il deserto divenne una città di monaci che avevano abbandonato i loro beni e riproducevano la vita della città celeste»[30]. Infine, compare in un ultimo episodio, dopo il lungo discorso di Antonio dedicato alla debolezza del diavolo e ai modi in cui è possibile sconfiggerlo. Atanasio questa volta mette in bocca le parole a satana stesso che appare ad Antonio, non più per minacciarlo, ma per ammettere amaramente: «Non ho più luogo, né dardo, né città: ovunque ci sono cristiani; oggi anche il deserto si è riempito di monaci»[31].

Per Atanasio, Antonio non fu il primo asceta, ma fu il primo a eleggere il deserto come propria dimora; perfino il profeta taumaturgo Elia, che pure viene talvolta menzio-

28. *VA* 49, 7.
29. *VA* 8, 2.
30. *VA* 14, 7.
31. *VA* 41, 4.

nato in riferimento ad Antonio[32], era andato sì nel deserto, ma come via di fuga e rifugio per un certo tempo; Antonio invece, presto imitato da altri, prese ivi possesso stabilmente e se tornava in città lo faceva in ben delimitate circostanze e in accordo con la gerarchia della Chiesa. A un livello più approfondito di comprensione, notiamo che non solo Antonio occupa il deserto, scacciandone i demoni, ma con ciò ne cambia profondamente la natura, lo rigenera, lo purifica, lo rende un luogo ove è possibile sperimentare un'anticipazione del regno di Dio, la città celeste appunto. Nel sostenere questo, Atanasio si riallacciava ancora una volta alla Bibbia nella traduzione dei LXX. In essa il termine *eremos* non indica soltanto una regione priva di acqua e di vegetazione, è anche un territorio devastato, disabitato, il luogo o terreno abbandonato, talvolta in seguito a un'azione punitiva di Dio, una realtà totalmente negativa che tuttavia sarà completamente cambiata quando si instaurerà la signoria di Jahvé sulla terra: allora, come affermano molti testi profetici, il deserto sarà vinto per sempre, diventerà un campo fertile, saranno tracciate strade e di nuovo costruite città distrutte[33]. Questa profonda rigenerazione del deserto è già adombrata nella descrizione idilliaca dell'ultimo rifugio di Antonio, ma è espressa simbolicamente anche con l'immagine relativa alla sua metamorfosi in città di monaci.

L'ultima parte di questo dossier riguarda Gerolamo, un latino profondo conoscitore sia degli scritti origeniani sia della *Vita di Antonio*, per tutta la sua esistenza entusiasta sostenitore della vita ascetica, per breve tempo eremita nel deserto di Calcide e per circa trent'anni guida spirituale di un cenobio monastico nei pressi di Betlemme. Per un verso, Gerolamo guarda all'Egitto e alla città da fuori (anche se come molti altri del suo ceto lo ha visitato), per l'altro, egli appartiene a quella prima generazione di occidentali in cui la lettura della *Vita di Antonio*, prestissimo disponibile anche in lingua latina, ha causato un vero e proprio shock emotivo, a tal punto da diventare un riferimento imprescindibile a partire dal quale comprendere e rappresentare la propria vocazione ascetica.

32. *VA* 7, 12.

33. Sh. Talmon, *Midbār*, in G.J. Botterweck - H. Ringgren - H.J. Fabry (a cura di), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, trad. di A. Catastini - R. Contini - P.G. Borbone, Brescia 2004, vol. IV, cc. 925-965.

In un certo senso la geografia immaginaria di Gerolamo è già plasmata da quella della *Vita di Antonio*.

Prenderemo in considerazione in particolare la *Vita di Paolo* con cui Gerolamo ha inteso contrastare il primato di Antonio quale primo asceta ad aver eletto come sua residenza il deserto, introducendo appunto la figura di Paolo di Tebe, di cui per altro Gerolamo è l'unico testimone[34]. Si tratta di una biografia *sui generis* in quanto è narrata la giovinezza e l'incontro di Paolo – lui ultracentenario – con un Antonio appena novantenne, episodio che precede di pochissimo la morte dello stesso Paolo. Il deserto recita una parte di rilievo nello scritto geronimiano in "luoghi" inaspettati: nella prima parte "le montagne deserte" accolgono un Paolo in fuga dalla persecuzione (stando alla cronologia di Gerolamo, quella di Decio e di Valeriano). Il tema della *peregrinatio* nel deserto è risolto in una riga: Paolo vi si inoltra a poco a poco, spesso procedendo e ritornando sui propri passi, fino a quando

34. Edizione critica: Jérôme, *Trois Vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, intr. di P. Lerclerc - E.M. Morales - A. de Vogüé, trad. di P. Leclerc, note alla trad. di E.M. Morales - P. Lerclerc (Sources Chrétiennes 508), Paris 2007 [trad. it. Hieronymus, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, trad. di P. Leclerc, note alla trad. di E.M. Morales - P. Lerclerc, Paris 2007]; Hieronymus, *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, intr., trad. e note a cura di R. Degórski, Roma 1996. Su Gerolamo agiografo cfr. M. Fuhrmann, *Die Mönchgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur*, in A. Cameron et al. (a cura di), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Atti del convegno (Vandoeuvres-Genève, 23-28 agosto 1976), Genève 1977, pp. 41-99; A. De Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, Paris 1991, parte I: *Le monachisme latin*, vol. I, pp. 150-184; A.A.R. Bastiaensen, *Jérôme hagiographe*, in G. Philippart (a cura di), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, Turnhout 1994, vol. I, pp. 97-123; S. Weingarten, *Saint's Saint. Hagiography and Geography in Jerome*, Leiden-Boston 2005; A. Monaci Castagno, *L'agiografia* cit., pp. 173-195; L. Perrone - G. Grandi (a cura di), *L'esegeta romanziere: Gerolamo, le Vite di Ilarione, Paolo, Malco e gli inizi dell'agiografia monastica*, in «Adamantius», XVI (2010), pp. 125-192; E. Coleiro, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in «Vigiliae Christianae», XI (1957), pp. 161-178, 177-178: il testo sottolinea come Gerolamo considerasse le sue *Vitae* monastiche come "storia". Sul rapporto tra la vita di Paolo e la vita di Antonio cfr. P. Leclerc, *Antoine et Paul: métamorphose d'un héros*, in Y.M Duval (a cura di), *Jérôm entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, pp. 257-265; L. Brottier, *Antoine l'ermite à travers les sources anciennes: des regards divers sur un modèle unique*, in «Recherches augustiniennes», XLIII (1997), pp. 15-39; S. Rebenich, *Inventing an Ascetic Hero: Jerome's Life of Paul the First Hermit*, in A. Cain - J. Lossl (a cura di), *Jerome of Stridon: his Life, Writings, and Legacy*, Burlington 2009, pp. 13-27; A. Monaci Castagno, *'Vitae' in dialogo: la 'Vita di Paolo di Tebe' di Gerolamo e la 'Vita di Antonio' di Atanasio*, in *'Tanti affetti in tal momento'. Studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria 2011, pp. 647-657; Ead., *'Primus in primis': Gerolamo, storico del monachesimo*, in «Adamantius», XVII (2011), pp. 10-22.

trova ai piedi di una montagna rocciosa un rifugio. La sua descrizione, fra l'altro, riprende alla lettera quella dell'ultima tappa di Antonio nella traduzione latina di Evagrio di Antiochia: una grotta, la cui stretta apertura nascondeva un ampio spazio aperto con «fontem lucidissimum» e «palmam», è il luogo che Paolo considera "un dono di Dio" e ove rimane tutta la vita in preghiera e solitudine. Dunque il deserto non è più lo sfondo di performances ascetiche, né di conversione e penitenza, né di epifanie: la santità di Paolo, potremmo dire, è una santità naturale che non richiede apprendistato. Tuttavia anche nella *Vita di Paolo* appare il tema del viaggio e del deserto, che però non riguarda quest'ultimo, bensì Antonio che guidato da una rivelazione divina si mette in viaggio per andare a trovare Paolo. Non sa dove dirigersi, ma viene aiutato da due animali mitologici: un centauro e un fauno, due esseri viventi dalle fattezze mostruose, sulla cui identità Gerolamo preferisce mantenere una certa ambiguità. Era il diavolo che per spaventare Antonio aveva assunto le sembianze del centauro, oppure il deserto, fecondo di animali mostruosi, aveva generato la bestia? [35]. Dalla reazione di Antonio – il segno della croce, la citazione di Ef 6,16, in cui si parla esplicitamente dello "scudo della fede" contro il maligno[36] – si direbbe che di primo acchito l'eremita pensi di avere a che fare con il diavolo. Ma i due mostri non si comportano in modo aggressivo, anzi lo aiutano a trovare la strada. Il fauno arriva a dire:

> Sono un mortale e uno degli abitanti del deserto cui i pagani, ingannati da vari errori, rendono culto come Fauni, Satiri e Incubi. Sono rappresentante del mio gregge. Ti chiediamo di pregare con noi il Signore comune. Sappiamo che egli è venuto un tempo per la salvezza del mondo e la sua voce è arrivata in tutta la terra[37].

La reazione di Antonio è a prima vista spiazzante: si profonde in lacrime di letizia esultando per la gloria di Cristo e "la morte di satana" e, pur senza comprendere a pieno le parole del fauno, prorompe inaspettatamente in un lamento su Alessandria ispirato dalla "grande meretrice" e dalla Ba-

35. *VP* 7,4.
36. *VP* 8,2.
37. *VP* 8,3 .

bilonia “rifugio di demòni” apocalittiche (cfr. Ap 17, 1; 18, 1. 10.16.18): «Guai a te Alessandria, che veneri mostri al posto di Dio; guai a te città meretrice in cui sono affluiti i demoni di tutto l’universo! Cosa dirai ora? Le bestie parlano di Cristo»[38].

Perché questo riferimento apparentemente fuori contesto ad Alessandria? La chiave potrebbe essere nel confronto con l’analogo episodio raccontato da Atanasio, in cui Antonio incontra un centauro metà umano e metà asino[39]. Il monaco si fa il segno della croce dicendo: «Sono servo di Cristo, se sei stato mandato da me non fuggo». La bestia a queste parole si dà alla fuga e nella precipitazione della corsa cade e muore: «Questa morte [...] – commenta Atanasio – era la distruzione generale dei demòni che pur sforzandosi in ogni modo di cacciarlo dal deserto, non ne ebbero la forza». L’affermazione va inquadrata in quanto abbiamo già detto riguardo alla *Vita di Antonio* a proposito dell’occupazione stabile del deserto da parte dei monaci e della cacciata dei demoni. Nella prospettiva di Atanasio, vescovo di Alessandria, è il deserto, fino ad Antonio, il territorio proprio delle forze del male, contrapposto alla città dove risiede il potere santificante del vescovo; scacciate dal deserto, unico possibile luogo di residenza, esse vanno incontro alla loro distruzione.

Il modo con cui Gerolamo riprende e rielabora l’episodio della *Vita di Antonio* corregge la prospettiva atanasiana: nella *Vita di Paolo*, Antonio, per quanto tema di incontrare i demoni e li identifichi negli strani animali, constata con gioia che essi non sono ostili, ma anzi vogliono sottomettersi all’ordine inaugurato da Cristo e chiedono al santo di pregare per loro. Il lamento dell’Antonio geronimiano su Alessandria, allora, non è un’aggiunta retorica inutile, ma porta fino in fondo il confronto con la *Vita di Antonio*, correggendo il rapporto che il suo autore vedeva fra deserto e città. Il deserto di Paolo e di Antonio è vuoto di demoni, ma non così la città – proprio Alessandria! – che ancora rende loro culto.

Siamo di fronte a un quadro mutato che investe la città di significati negativi e che riflette la posizione di Gerolamo, allora ancora eremita entusiasta. Parallelamente viene accentuata la rappresentazione del deserto come luogo utopico,

38. *VP* 8, 4.
39. *VA* 26 (trad. lat. di Evagr.); 53 (Gr.).

in cui si è già realizzata la città celeste, aspetto già presente nella *Vita di Antonio*, ma in modo meno radicale, perché non avrebbe potuto spingere fino in fondo su questo tasto senza gettare una luce del tutto negativa sulla città sede del potere episcopale. Il punto di vista di Gerolamo è ancora più evidente nelle sue prime *Lettere* inviate durante il breve periodo trascorso nel deserto che si estendeva a pochi chilometri a sud della città di Calcide. All'anacoreta Teodosio esprime il desiderio di contemplare «il deserto, città più bella di ogni altra» e di vedere «i luoghi, abbandonati dai loro abitanti, quasi presi d'assalto da schiere di santi, a somiglianza di un paradiso»[40]. All'amico Eliodoro per convincerlo ad abbandonare il mondo dice:

> O deserto ripieno dei fiori di Cristo! O solitudine ove nascono le pietre atte a costruire la città del gran Re, secondo la visione dell'Apocalisse (cfr. Ap 21, 18-21)! O eremo in cui si gode l'intimità con Dio! Ma che fai, fratello mio, nel secolo, tu che sei più grande del mondo? Fino a quando i tetti ti opprimeranno con la loro ombra? Per quanto tempo ancora resterai rinchiuso nel carcere di città affumicate?[41]

Nella prospettiva geronimiana è dunque la città a diventare l'"Egitto" da cui si deve uscire per mettersi al servizio di Dio; il deserto, poi, alleggerito della sua aspra fisicità, trasfigurato miticamente in paradiso, diventa metafora della solitudine e della separatezza, del ritiro dalla vita pubblica, ed è questo "deserto" che, complice una prosa letteraria colta e raffinata, viene adottato da quelle cerchie aristocratiche di asceti latini – Paolino di Nola, Sulpicio Severo, Onorato di Arles, Eucherio di Lione – i quali a partire dall'ultimo scorcio del IV secolo abbandonavano le città e si ritiravano nel deserto ridente della provincia campana e provenzale per fondare le prime comunità ascetiche.

40. *Ep.* 2.

41. *Ep.* 14, 10; P. Antin, *La ville chez saint Jérôme*, in Id., *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles 1968, pp. 375-389: cfr. in particolare a p. 386: «La ville a pour Jérôme quelque chose de diabolique».

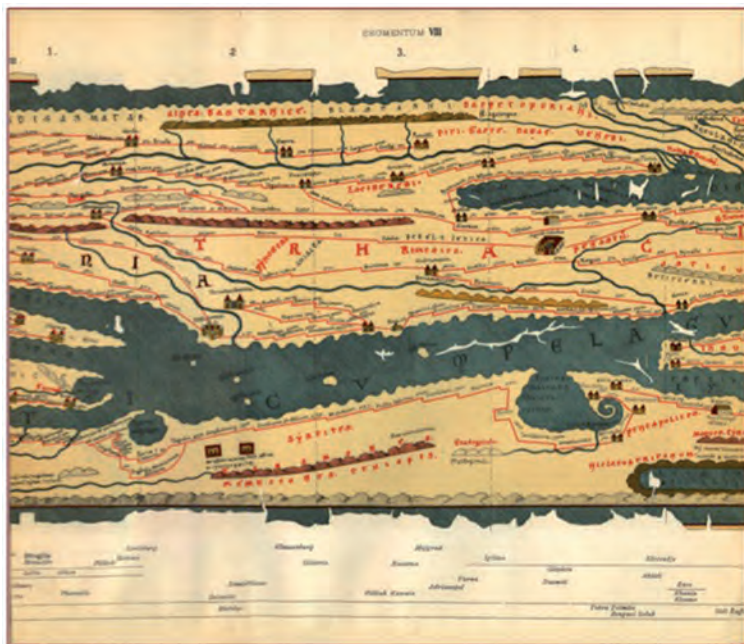



Fig. 1
Stralcio della
Tabula Peutingeriana
comprendente l'Egitto

Fig. 6
Veduta d'insieme del conco C

Fig. 7
Fotocomposizione del registro C1

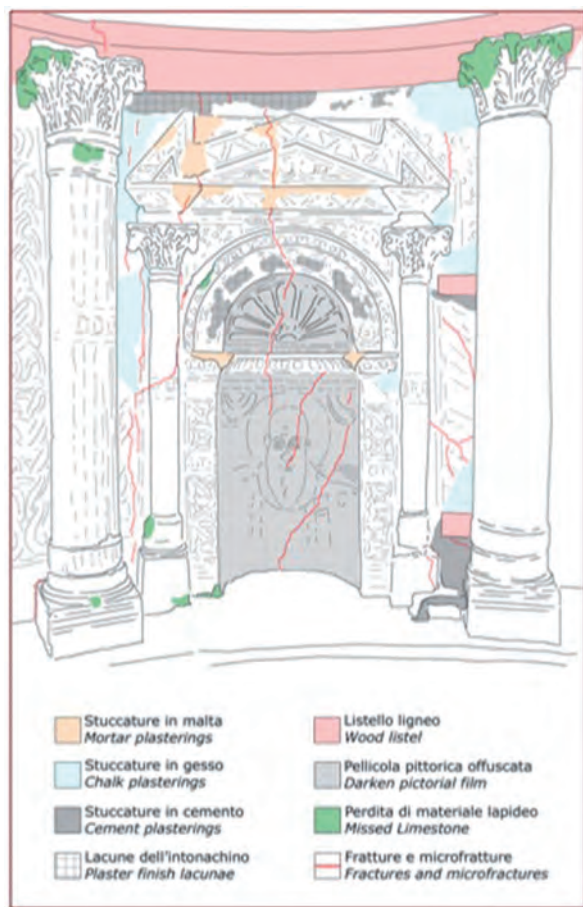



Fig. 8
Mappatura tematica dello stato di conservazione della nicchia C2N4

Fig. 9
Particolare della nicchia A2N3

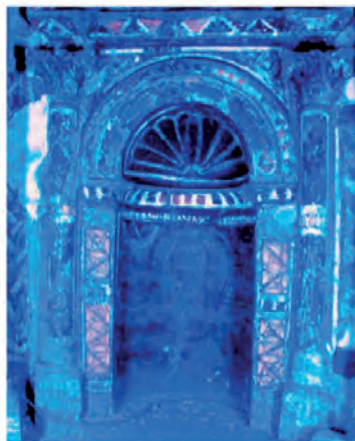



Fig. 10
Ripresa fotografica a luce naturale e a luce ultravioletta della nicchia C2N4

Fig. 11
Caratterizzazione dei pigmenti su intonaco e su pietra

Fig. 12
Particolare delle fasi decorative e dell'impiego di differenti pigmenti

Fig. 13
La nicchia B2N2

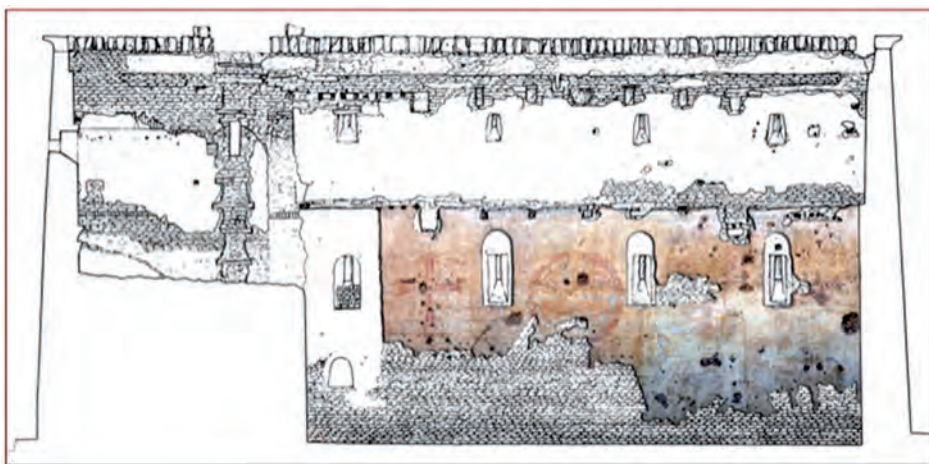



Fig. 14
Le croci dipinte del muro ovest

Fig. 2
Médaillon de Collouthos dans l'église

Textiles from Antinoupolis: Recent Finds from the so Called Peristyle Complex in the Northern Necropolis

Cäcilia Fluck

aA

Fig. 3
Gayet between his discoveries in the cemeteries of Antinoupolis
Source: Illustration in Le Petit Journal *(1904)*

Fig. 7
Dress with flared sides
© Istituto Papirologico G. Vitelli, Florence, photo H. Froschauer

Fig. 8
Upper sleeveless tunic with hood
© Istituto Papirologico G. Vitelli, Florence, photo H. Froschauer

Fig. 9
One of the three tunics from a boy's burial
© Istituto Papirologico G. Vitelli, Florence, photo H. Froschauer

Fig. 11
Hairnet in sprang technique made of linen and little wool
© Istituto Papirologico G. Vitelli, Florence, photo H. Froschauer

Fig. 13
A typical wreath from Antinoupolis
© Istituto Papirologico G. Vitelli, Florence, photo H. Froschauer

Fig. 15
Example of a pouch
© Istituto Papirologico G. Vitelli, Florence, photo H. Froschauer

Fig. 1
New York, Pierpont Morgan Library, Ms. 67, ff. 214v-215r, Atti degli Apostoli

Fig. 2
Oxford, Bodleian Library, Ms. Bruce 96, f. 6r, testi gnostici

aA

Fig. 3
Cronaca Alessandrina, *Teofilo distrugge il Serapeion*
Fonte: J. Strzygowski 1905

Fig. 4
Bagawat, Cappella della Pace, *Paolo e Tecla* tra *Eva* e la *Vergine orante*

Fig. 5
Il Cairo, Museo Copto, *I santi Apolli, Fib e Anub* (da Bawit)

Fig. 6
Il Cairo, Museo Copto, *I santi Onofrio, Macario, Apollo e Fib* (da Saqqara, Cella A)

Fig. 7
Il Cairo,
Museo Copto,
abside con *Teofania*
(da Bawit, Sala 6)

Fig. 8
Paris,
Musée du Louvre,
Cristo e l'abate Mena

Fig. 11
Monastero di Sant'Antonio, chiesa, ciclo di affreschi di Teodoro,
San Severo e San Dioscoro

Fig. 3
Cimitile presso Nola, restituzione dei diaframmi di arcate (opera di Paolino) fra la *basilica nova* e il *martyrium* di Felice (allo stato del 510 ca)
Fonte: T. Lehmann 2004

Fig. 4
Cimitile presso Nola, restituzione dell'interno della *basilica nova*
Fonte: T. Lehmann 2004

Textiles from Antinoupolis: Recent Finds from the so Called Peristyle Complex in the Northern Necropolis

Cäcilia Fluck

Introduction

Antinoupolis, close to the modern Sheikh Ibada, is situated about 300 km to the South of Cairo at the East bank of the river Nile. It replaced a former settlement of pharaonic times whose remnants still exist, such as a temple of Ramses II in the northern section of the current excavation area.

The city was founded by the Roman emperor Hadrian around 130 AD to honour his beloved Antinoos after his legendary death in the Nile, not far from this site. According to the archaeological evidence and literary sources, ancient Antinoupolis must have been a rather large and wealthy city with an orthogonal system of streets, main roads (*decumanus* and *cardo*) flanked by colonnades, a triumphal arch, a circus, theatre and hippodrome, public baths, cult and official buildings, housing and large cemeteries. It is also known that new roads were built to connect Antinoupolis with Berenike and Myos Hormos, important harbour towns on the Red Sea, which in turn gave the city access to the sea trade routes with the Eastern world. Under Diocletian (286 AD) it became the capital of the Thebaid *nomos*[1]. It remained a prosperous

1. D.L. Thompson, *The Lost City of Antinoos*, in «Archaeology», XXXIV (1981),

trading and cultural town until early Christian times when it became an Episcopal see[2]. Recently excavated churches of large dimensions and elaborate sculpture attest a continuous building activity until the 7th century at least[3]. After that, the city lost importance.

Discovery in the late 19th century

Exploration of the city of Antinoupolis began in the late 19th century. In January 1896, Carl Schmidt (1868-1938), a German scholar, visited the site and undertook the first small excavation in the northern cemetery where he discovered a few graves of the town's wealthy citizens. He found several bodies fitted out with garments untypical for Egypt. The deceased did not wear the woven to shape tunic, common in Egypt throughout the first millennium AD, but tailored dresses and coats with oversized sleeves as well as gaiters and boots, all of Persian style made from a mixture of sheep's and cashmere wool and leather (figs. 1-2). The coats, dresses, gaiters, boots and a few tapestries from Schmidt's excavation are now in the Museum of Byzantine Art, National Museums of Berlin[4].

n. 1, pp. 44-50; E. Mitchell, *Osservazioni topografiche preliminari sull'impianto urbanistico di Antinoe*, in «Vicino Oriente», V (1982), pp. 171-179; I. Baldassarre, *Alcune riflessioni sull'urbanistica di Antinoe (Egitto),* in «AnnAStorAnt», X (1988), pp. 275-284; M. Zahrnt, *Antinoopolis in Ägypten: Die hadrianische Gründung und ihre Privilegien in der neueren Forschung* (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 10,1), Berlin 1988, pp. 669-706; K. Lembke - C. Fluck - G. Vittmann, *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil*, Mainz 2004, pp. 28-29.

2. G. Uggeri, *I monumenti paleocristiani di Antinoe*, in Atti del V Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Torino, 22nd-29th September 1979), Roma 1982, pp. 657-688; S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients 1), Wiesbaden 1984, pp. 111-128.

3. P. Grossmann, *Kirche und mutmaßliches Bischofshaus in Antinoopolis*, in «Aegyptus», LXXXVI (2006), pp. 207-215; Id., *Antinoopolis Oktober 2007. Vorläufiger Bericht über die Arbeiten im Herbst 2007*, in «Aegyptus», LXXXVIII (2008), pp. 207-226; Id., *Antinoopolis October 2010. On the Church beside the Northern Gate*, in «Aegyptus», XC (2010), forthcoming; Id., *Antinoopolis Januar-Februar 2010. Arbeiten im Frühjahr 2010 in der Kirche D3 (Kirche mit wiederverwendeten ionischen Säulen)*, in «Aegyptus», XC (2010), forthcoming.

4. For Carl Schmidt's findings see: C. Fluck, *Die Textilien von Carl Schmidt*, in C. Fluck - P. Linscheid - S. Merz (ed. by), *Textilien aus dem Vorbesitz von Theodor Graf, Carl Schmidt und dem Ägyptischen Museum Berlin* (Spätantike, frühes Christentum, Byzanz. Reihe A, Grundlagen und Monumente 1-1), Wiesbaden 2000, pp. 175-197; C. Fluck, *Zwei Reitermäntel aus Antinoopolis im Museum für Byzantinische Kunst, Berlin*, in C. Fluck - G. Vogelsang-Eastwood (ed. by), *Riding Costume in Egypt. Origin and Appearance* (Studies in Textile and Costume History 3), Leiden 2004, pp. 137-152; P. Linscheid, *Gaiters from Antinoopolis in the Museum für Byzantinische Kunst, Berlin*,

At the same time, Émile Guimet (1836-1918), an industrial from Lyon, planned a large-scale mission in Antinoupolis for which he commissioned the French Egyptologist Albert Gayet (1856-1916). Between 1896 and 1911 excavations took place continuously at the site. The first were concentrated on the settlement, later ones extended to the cemeteries. The latter were an inexhaustible source for artefacts and objects of daily use – above all textiles where the bodies were dressed and wrapped. The Roman cemetery of the town was in addition the most abundant find-spot of the well known mummy portraits outside the Fayoum[5].

In the times of Gayet thousands of graves were unearthed, the bandaged corpses they contained were unwrapped and countless textiles from clothing, shrouds and household fabrics to filling material was brought to light in an enormous quantity and often of highest quality (fig. 3, p. 75). Unfortunately, Gayet mostly did not put emphasis on a correct documentation. His primary purpose was to recover new material to provide the European market. Nevertheless, his regularly published excavation notes[6] include some valuable information that help to identify several pieces spread over the museums today[7].

Gayet – at the same time scientist, businessman and entertainer – organised impressive displays of Late Antique burial equipments he brought from Antinoupolis to Paris before textiles were divided among institutions[8]. He knew how to

ivi, pp. 153-161; K. Mälck, *Technische Analyse der Berliner Reitermäntel und Beinlinge*, *ivi*, pp. 163-173; A. Unger, *Farbstoffanalyse an der Berliner Reitertracht*, *ivi*, pp. 175-180.

5. B. Borg, *Der zierlichste Anblick der Welt* […] *Ägyptische Porträtmumien*, Mainz 1998, pp. 20-26.

6. The bibliography of Gayet's excavation notes is compiled by F. Calament, *La révélation d'Antinoé par Albert Gayet: Histoire, archéologie, muséographie* (Bibliothèque d'Études Coptes - Institut Français d'Archéologie Orientale 18.1-2), Cairo 2005, pp. 601-603.

7. For a basic study about Gayet's enterprises in Antinoupolis and the dispersion of the material in France see: F. Calament, *La révélation d'Antinoé par Albert Gayet* cit.

8. In most cases, Gayet's arrangements of the burials did not show the true original context, but were manipulated by adding goods from other burials or single finds in order to let appear the burials apparently complete. For the dispersion of Gayet's findings see: F. Calament, *Antinoé: Histoire d'une collection dispersé,* in «Revue du Louvre», XXXIX (1989), pp. 336-342; F. Calament, *Problème de dispersion*, in *La conservation des textiles anciens* (SFIIC Study Day, Angers, 20th-22nd October 1994), Paris 1994, pp. 207-214; M. Rassart-Debergh, *Textiles d'Antinoé (Égypte) en*

present his findings effectively. During the world exhibition in Paris in 1900 he hosted a sort of catwalk with models wearing dresses copied from the ancient garments found in Antinoupolis. Newspapers reported regularly about the progress of his excavations, fashion journals presented the dresses and accessories from the burials of the town's ladies, and moreover the rediscovered testimonies from the past inspired artists, authors and theatre directors[9].

Today, the material from Gayet's excavations at Antinoupolis builds a fundamental stock of the so called "Coptic" section in the department of Egyptian Antiquities in the Louvre. More pieces are dispersed over other – mostly French – museums and collections.

Excavation missions in the 20th century

From 1913 to 1914 the Egypt Exploration Fund under the leadership of John de Monins Johnson (1882-1956) undertook excavations in the rubbish heaps along the ancient city wall in the south-western and eastern section of the town with the primarily purpose to find papyri[10]. Nevertheless, some interesting textiles and leather wear came to light during this campaign. These findings are spread over various collections in Britain, the majority is now in the British Museum[11].

Since winter 1935/1936 the site is explored under Italian

Haute Alsace. Donation È. Guimet, Colmar 1997, pp. 53-54; F. Calament, *La révélation d'Antinoé par Albert Gayet* cit., pp. 207-242.

9. M.-H. Rutschowscaya, *Résurrection des tissues coptes: un choc et une tentation*, in M.-H Santrot - M.-H Rutschowscaya (ed. by), *Au fil du Nil. Couleur de l'Égypte chrétienne*, Exhibition Catalogue (Nantes, Musée Dobrée, 19th October 2001-20th January 2002), Paris 2001, pp. 176-178, 179-182, 129-131; C. Fluck, *Die Entdeckung der nachpharaonischen Kunst Ägyptens im 19. Jahrhundert*, in G. Brands - A. Preiss (ed. by), *Verborgene Zierde. Spätantike und islamische Textilien aus Ägypten in Halle*, Halle 2007, pp. 61-64.

10. I. Andorlini, *Gli scavi di John de Monins Johnson ad Antinoe (1913-1914)*, in F. Del Francia-Barocas (ed. by), *Antinoe cent'anni dopo*, Exhibition Catalogue (Firenze, Palazzo Medici Riccardi, 10th July-1st November 1998), Firenze 1998, pp. 19-22.

11. F. Pritchard, *A Survey of Textiles in the UK from the 1913-14 Egypt Exploration Fund Season at Antinoe*, Paper presented at the 7th Conference of the 'Textiles from the Nile Valley' Research Group (Antwerpen, 7th-9th October 2011), forthcoming in October 2013; see also E.R. O'Connell, *Catalogue of British Museum Objects from the Egypt Exploration Fund's 1913/14 Excavation at Antinoupolis (Antinoë)*, A.J. Dowler et al. (contributions by), in R. Pintaudi (ed. by), *Antinoupolis III, Scavi e materiali*, Firenze, forthcoming; E.R. O'Connell, *John de Monins Johnson's 1913/14 Egypt Exploration Fund Eexpedition to Antinoupolis (Antinoë)*, in R. Pintaudi (ed. by), *Antinoupolis III* cit.

auspices in charge of the Istituto G. Vitelli in Florence and the University of Rome[12]. After a long interruption due to the vicissitudes and the aftermaths of the second World War, excavations were re-established in 1965 by Vittorio Bartoletti, Sergio Bosticco, Sergio Donadoni and Massimo Manfredi[13]. These excavations did not only focus the recovery of papyri, but also concentrated on the archaeological remains of the settlement. A considerable number of buildings and mausolea were unearthed. Textiles, among which some exceptional pieces were also found[14].

After some years of interruption due to security problems, since the year 2000 the Papyrological Institute "G. Vitelli" in Florence resumed excavations of the Roman and Late Antique town. An international team of specialists under the leadership of Rosario Pintaudi is exploring the entire site, including areas in the northern necropolis, for instance, that had never been touched by previous excavations[15].

The so called "peristyle complex"

One of the new discoveries is the so called "peristyle complex" at the eastern edge of the northern necropolis (fig. 4). Most probably this building originally served as a meeting place for the descendants to commemorate their loved ones[16]. Later, the peristyle building lost his original purpose: The *interco-*

12. P. Pensabene, *Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani* (Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano Serie C), Roma 1993, vol. III, pp. 273-288; M. Manfredi, *Gli scavi italiani ad Antinoe (1935-1993)*, in F. Del Francia-Barocas (ed. by), *Antinoe cent'anni dopo* cit., pp. 23-29; R. Pintaudi, *Gli scavi dell'Istituto Papirologico "G. Vitelli" di Firenze ad Antinoe (2000-2007) - Prime notizie*, in G. Bastianini - R. Pintaudi (ed. by), *Antinoupolis I, Scavi e materiali*, Firenze 2008, p. 1.

13. S. Donadoni - A. Spallanzani Zimmermann - L. Bongrani Fanfoni, *Antinoe 1965-1968. Missione archeologica in Egitto dell'Università di Roma*, Roma 1974.

14. S. Donadoni, *Stoffe decorate da Antinoe*, in M. Salmi - I. Rossellini (ed. by), *Scritti dedicati alla memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte*, Firenze 1945, pp. 111-155; A selection is also published in F. Del Francia-Barocas (ed. by), *Antinoe cent'anni dopo* cit., *passim*; See also: L. Del Francia-Barocas, *La collezione di tessuti copti del Museo Egizio di Firenze*, in M.C. Guidotti (ed. by), *I tessuti del Museo Egizio di Firenze*, Materiali del Museo Egizio di Firenze 5, Firenze 2010, pp. 41-48, 55-61, 40-51.

15. For reports about fieldwork in the northern necropolis see for instance: I. Baldassarre - I. Bragantini, *Antinoe, necropoli meridionale, saggi 1978*, in «ASAE», LXIX (1983), pp. 157-166; S. Pasi, *Gli affreschi della necropoli meridionale di Antinoe,* in «RicEgAntCopt», VI (2004), pp. 107-130.

16. P. Grossmann, *Antinoopolis - Der Komplex des* '*Peristylbaus*', in G. Bastianini - R. Pintaudi (ed. by), *Antinoupolis I* cit., p. 42.

lumnia of the western colonnade were partly bricked up to get small chambers, each with an own entrance. Some of these rooms were equipped with a staircase leading to an upper floor or to the roof. Seemingly, after these conversions, this section of the peristyle building served a civilian population as living accommodation. There are no indications yet that this area was inhabited by monks, as presumed formerly[17].

In January, February and October 2007 Rosario Pintaudi unearthed some burials and lots of single textiles in the court of the peristyle complex. Most of the bodies once buried there were not in their graves any more but dispersed in the sand. We do not know when this happened. It might be that the area was plundered at some indeterminate date. But the possibility cannot be excluded that the inhabitants of the living accommodation, that was installed in the colonnade when the cemetery was no longer in use, destroyed the place. Nevertheless, there were still a considerable number of burials that remained untouched. Some corpses were found *in situ* under the pavement of the peristyle court[18]; other ones were buried into the eastern boundary wall. The finding circumstances of the textiles were published in 2008 by Rosario Pintaudi and Diletta Minutoli[19]. Anthropological studies have yet to be carried out.

The coins and papyri found in this area date from the 3rd to the 7th centuries AD[20]. The majority of the textile finds seems to belong to the Late Antique and Early Christian periods, too. Findings of a later time were made only sporadically, for instance an inscription, dated to the 9th century[21].

The textile finds from the burials and the debris were put into storage in the house of the Italian Mission in Sheikh Ibada. Hermann Harrauer and Harald Froschauer started recording in the winter campaign 2008[22]. During this sea-

17. P. Grossmann, *Antinoopolis* cit., p. 44.

18. *Ivi*, p. 43.

19. R. Pintaudi, *Gli scavi dell'Istituto Papirologico* cit., pp. 11-14, pl. xiv-xvii, figs. 74-94 and pl. xxiv-xxv, figs. 134-144; D. Minutoli, *Antinoe, necropoli nord 2007: La tomba di Tgol. Prime informazioni*, in G. Bastianini - R. Pintaudi (ed. by), *Antinoupolis I* cit., pp. 61-62.

20. R. Pintaudi, *Gli scavi dell'Istituto Papirologico* cit., p. 12.

21. A. Delattre, *Textes coptes et grecs d'Antinoé*, in G. Bastianini - R. Pintaudi (ed. by), *Antinoupolis I* cit., pp. 131, 147-149, note 7.

22. February 2008: Harald Froschauer and Hermann Harrauer; February 2009

son first steps of preservation were undertaken, and in the autumn season 2008 conservation of the first pieces began[23]. Conservation is carried out by Mohammed Saleh Ahmed, Nasr Ahmed Mohammed and Somaya Abdelkhalek from the National Museum of Egyptian Civilization in Cairo. The scientific documentation is in the hands of Harald Froschauer and the authoress. Selected pieces are also studied by Rosario Pintaudi, Hermann Harrauer, Maria Cristina Guidotti and Flora Silva.

Until now approximately 1000 textiles and textile fragments were recorded and photographed. Another half dozen of boxes still remains to be registered. The textile material is miscellaneous, ranging from torn off bands to fix the outer layers of the mummy wrappings, shrouds, rags used as filling material to bolster the bodies and above all a plenty of clothing and dress accessories in many variations and colours. As far as possible the material was classified by function. The basic fabrics are mostly carried out in linen and woven in plain weave, meaning each weft thread crosses the warp threads by going over one, then under the next, and so on. Upper garments are occasionally made of wool. Most of the multicoloured decoration of dresses and hangings is made of wool and little linen in tapestry technique. A few pieces were also made of silk in a samite binding (fig. 5), which is a more complex weaving technique than plain weave.

Textile equipment of a baby[24]

In the winter campaign 2009 and 2010 recording of the textiles continued. Apart from that detailed documentation and technical analyses of selected items started, first focus was laid on the textile equipment of children's burials. One of them

and 2010: Harald Froschauer and Cäcilia Fluck; February 2012: Cäcilia Fluck.

23. A preliminary report about the first steps of preservation and documentation carried out in February 2008 is published by H. Froschauer, *Antinoupolis. Erster Vorbericht zu den Textilfunden aus der Nekropole nord (Grabungskampagnen Frühjahr und Herbst 2007)*, in «Analecta Papyrologica», XX (2008), pp. 269-274.

24. Published in a brochure prepared for the 14th Coptic Study Day by the Association francophone de coptologie (Rome, 10th-13th July 2009): C. Fluck, *Un enfant d'Antinoé et son équipement vestimentaire. 1er rapport de la recherche textile pendant la campagne de fouilles en hiver 2009*; see also C. Fluck, *Kinderkleidung im römischen und spätantiken Ägypten - Ein Projekt der DressID Studien Gruppe C: 'Gender and Age'*, in «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», CXL (2010), pp. 182-184, figs. 3-7.

was that of a baby buried together with their mother (fig. 6). Rosario Pintaudi discovered their grave in January 2007 in the centre of the peristyle court beneath the pavement. Both corpses were wrapped in shrouds, fixed by ribbons arranged in form of lozenge pattern, typically not only for burials in Antinoupolis but from all over Egypt in the Late-Antique and early Christian period. The mummy of the baby was unwrapped. After having removed the bandages and outer shrouds, four tiny garments including a shawl that was put around its neck came to light. It was not possible to determine the sex of the baby because the skeleton was – apart from the extremities – almost completely decomposed.

The garments were already restored when we started analyses. All were made of linen basic fabrics. They measure between 38 and 43 cm in length and 32 to 42 cm in width including the sleeves. Undermost, the baby wore a simple tunic sewn together from six pieces of linen from a discarded fabric and fitted out with a hood. Thereover another hooded tunic made of seven pieces appeared. At the top this hood is decorated with four little tassels from black and red wool.

A little dress with flared sides followed (fig. 7, p. 75), a type of garment which occurs astonishingly often among children's dresses from Egypt. Such dresses are inspired by the Persian or Syrian fashion. They are always tailored after a special scheme: front and back and also the upper part of the sleeves are cut out in one piece from a large fabric. The neck opening is normally half round and ending in a slit at one of the shoulders. The sleeves – made of two rectangular pieces – were then attached to the upper, cut to shape parts. At the garment's sides gores were added that give the dress its flared shape. Hereafter, the dress was folded in the horizontal axes, and sides and sleeves were closed. The neck slit could be fastened by a band. The décor of such dresses always emphasises the vertical middle axes, while the back remains undecorated. The little dress of the baby is in so far unusual as its decoration is embroidered. It is carried out in yellow and green wool and imitating a chain with a pendant in form of a cross within a corona.

Right on top another hooded, but sleeveless tunic completed the baby's wardrobe (fig. 8, p. 76). The hood is decorated with two red circles, each filled with a cross. The edge at the front is trimmed by a red band, and fringes adorn the

top. The tunic itself shows small *clavi* that consist of a brown stripe between red lines, additionally three red vertical lines go out downwards from the neck slit.

Concluding it can be stated that all garments are fabricated carefully, the decoration is tiny, but simple. By the fact that the baby already possessed four garments in his short life (maybe handed down from older siblings) and judging from the style and quality of their decoration we can presume that its family must belong to the middle class. The fact that three of the garments are fitted out with hoods is striking. Indeed, hoods seem to be a typical accessory for children. They were not only found in children's graves in Antinoupolis, but are known from other Egyptian sites as well. There must be a reason for it. Some ancient authors give us an indirect clue, namely in connection with comments about monk's dresses. Evagrius in his *Tractatus practicus*, written between the end of the 4th and the beginning of the 5th century, tells us that the *koukoullion* (that is the cowl) is the symbol of the grace of God who is the protector of babies. A monk wearing a *koukoullion* can thus be protected carefully[25]. It is the first mentioning of the element of the cowl by a Greek term and referred to a monk. Other monastic fathers like Palladius, Sozomenus and Dorotheos also confirm that it was a typical element of children's garments and that the monastic cowls are the same like children wear[26]. Thus, it seems that children's apparels influenced the monastic habit in the meaning of the cowl as a symbol for innocence[27].

25. Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, ed. and transl. by A. Guillaumont - C. Guillaumont, Paris 1971, pp. 483-495.

26. Palladio. *La storia lausiaca*, ed. by G.J.M. Bartelink, Verona 1974, p. 32; Hermias Sozomenus, *Kirchengeschichte* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert, 50), ed. by J. Bidez - G.C. Hansen, Berlin 1960, vol. III, p. 14; Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles* (SC 92), ed. by L. Regnault - J. de Préville, Paris 2001[2], vol. I, pp. 15, 1-4.

27. Information on the cowl are owed to Mariachiara Giorda whom I would like to thank very much for sharing them with me. For further explanations see M. Giorda, *Does the* cowl *Make the Monk? A Monastic Accessory during the First Centuries of Egyptian Monasticism*, in A. De Moor - C. Fluck (ed. by), *Dress Accessories of the 1st Millennium AD from Egypt.*, Proceedings of the 6th Conference of the 'Textiles from the Nile Valley' Research Group (Antwerpen, 2nd-3rd October 2009), Tielt 2011, pp. 182-187.

Textile equipment of a little boy's burial[28]

All in all 16 textiles belong to the equipment of a boy's burial. His body was dressed in three tunics and wrapped in several layers of sheets which were fixed by typical diagonally arranged bands, creating a lozenge pattern on the surface. Like the baby described above, the boy wore the tunics, all made of linen, one upon the other. All are in a fragmentary conditions. Their length is about 38 cm, the neck opening only 18 cm wide, and the sleeves are about 16 cm long. This means they were meant for a small child. The cuffs of the sleeves and the neck opening of all three tunics were trimmed with bands of red or blue wool and linen in tablet weaving with a geometric pattern; stripes in tapestry are woven into the basic weave of the sleeves, a few centimetres above the cuffs.

The tunic the boy wore undermost has tiny red *clavi* with a circle pattern and an oval *sigillum* at the lower end. At the shoulders and at the tunic's lower edges circles are inserted showing a geometric pattern of five ovals on a red ground.

The upper tunic is decorated with squares at the shoulders and in the lower edges. They mount a green circle motif in the centre on a yellow ground. The *clavi* ending in a *sigillum* show circles and rectangles, again carried out in yellow and green wool. The woven in stripes on the sleeves consist of alternating little red and green rods.

The tunic the boy wore between the two mentioned above (fig. 9, p. 76) is fitted out with a horizontal tuck in its middle. At the right shoulder remnants of a small ribbon that served to fasten a neck slit, typical for children's tunics, can still be seen. The tunic has tiny *clavi* showing a row of alternating red, yellow and green heart shaped leaves that run into a *sigillum* in form of a leave. Blossoms in red, yellow and green decorate the shoulder parts and the lower edges, while the stripe on the preserved sleeve consists of a row of red rods and green leaves. *Clavi*, blossoms and the sleeve band are carried out in tapestry, directly woven into the basic weave.

Seven linen sheets in various qualities were wrapped around the dressed body, one of it of the typical kind of shroud with a brocaded red cross in one of the edges that was frequently found in this part of the cemetery. The oth-

28. Mummy 15, found the 3rd February 2007, unwrapped the 4th February 2007; northern necropolis, Kom est, quadrant D1, level I.

er sheets do not have any coloured decoration, some have fringes, one is fitted out with selfbands, another is structured by a thick weft yarn that was inserted in regular intervals and creating a curved selvedge.

Fragments of the strings were used to fix the sheets around the corpse and rags used as filling material. Among these a chequered linen weave in blue and bleached linen with a slightly shimmering surface in a fine quality, also belonged to this burial.

Textiles from the burial of a naked boy

Another burial belong again to a boy whose equipment was not as rich as the two other children's[29]. His naked body was wrapped in several layers of cloths only. One of it was the typical fringed shroud with one of the edges decorated by a red cross in brocading. Three more sheets of different quality were also used for the wrapping. Two were made of coarse linen and have long fringes, one of them shows a red H-shaped motif in one of the edges, while the uppermost sheet is made of wool in a striking peach colour, slightly napped on both sides. Traces of the original lacing and also remnants of the woollen ribbons can still be seen on the surface (fig. 10). Some torn of rags of different size and a piece of a linen hairnet in sprang technique (originally decorated with red wool) were used as filling material.

Dress accessories

In order to prepare a paper for a conference of the Textiles from the Nile Valley research group dedicated to dress accessories analyses were concentrated in the winter 2010 season on the content of a box entitled "cuffie e sciarpe". In fact it contained 125 mixed textile items of different functions and characters, where we can find not only dress accessories, but fragments of tunics and other garments, sheets, trimmings and the typical ribbons for fixing fabrics around the corpses, as well as a number of pieces whose original function could not be determined yet. All items were found in the debris of the peristyle court, isolated or in connection with burials of adults and children alike.

29. Found the 27th January 2007, northern necropolis, Kom est, quadrant D1/A4, level I.

Nevertheless, the variety of dress accessories[30] was enormous. They range from hoods, caps, hairnets, veils, wreaths and girdles to bags or pouches[31].

Hairnets in sprang technique

Above all, hairnets in sprang technique were found in the peristyle area. Some of them are well preserved like the two examples shown in fig. 11 (p. 77) and 12. The hairnet fig. 11 is made of linen and little red wool. It is tapering and closed at the sides by red wool threads interlinked with the adjacent linen sprang work. The apex at the top is fixed with a linen thread. The crossing threads of the sprang work create a geometric pattern of lozenges, pentagons and hexagons. Directly above the red browband in the lower section three crosses made of rows of hexagons are visible. The cross-motif is repeated once in the upper part of the hairnet. Red finishing borders mark the outline of the hairnet at the sides. The piece is of highest craftsmanship; especially the crosses carried out in sprang technique are remarkable[32].

Another – almost complete – example is made from linen and wool in equal parts (fig. 12)[33]. It is again tapering and closed at the sides by interlinking black wool threads with the neighbouring linen net. The bright linen threads worked in a fine black net of lozenges create the pattern. The latter consists of a vertical row of interlace, from which double stripes turn up diagonally in regular intervals on both sides towards the edges, where they pass into a fine network of lozenges. At the lower edge remnants of a red drawstring are preserved. Lozenge-patterns like this one are typical for

30. Footwear is not included in this paper. Recent finds from the northern necropolis are published by S. Russo, *Campagne di scavo 2005-2007: Le calzature* in G. Bastianini - R. Pintaudi (ed. by), *Antinoupolis I* cit., pp. 439-470.

31. A selection of dress accessories from the peristyle court is published in the proceedings of the 'Textiles from the Nile Valley' conference: C. Fluck - H. Froschauer, *Dress Accessories from Antinoupolis. Finds from the Northern Necropolis*, in A. De Moor - C. Fluck (ed. by), *Dress Accessories of the 1st Millennium AD from Egypt* cit., pp. 54-69.

32. Haarnetz_2008.01: C. Fluck - H. Froschauer, *Dress Accessories from Antinoupolis* cit., pp. 56-57, fig. 3; for another hairnet decorated with crosses see: P. Linscheid, *Frühbyzantinische textile Kopfbedeckungen. Typologie, Verbreitung, Chronologie und soziologischer Kontext nach Originalfunden*, Wiesbaden 2011, pp. 237, cat. n. 39, pl. III.

33. Haarnetz_2010.01: C. Fluck - H. Froschauer, *Dress Accessories from Antinoupolis* cit., p. 59, fig. 5.

hairnets in sprang technique, however the black colour of the wool is seldom[34]. It seems that this type of headgear was worn by females only[35].

Wreaths

Hair wreaths were also very common in Antinoupolis[36]. They seem to belong to the female costume, too. The example introduced here is made of a strip of looped weave that is folded on the vertical axis and sewn together with linen thread (fig. 13, p. 77)[37]. It consists of alternating coloured sections in green, red and blue wool. The middle part of the wreath – meaning the part that was lying on top of the head – is marked by two blue sections and three red, and two green ones between them. At one end the surplus warp threads are turned in. A considerable number of similar pieces from Antinoupolis is kept in the collections of the Louvre[38] and in the Museo Egizio in Florence[39] – the latter probably not from the same building, but like the findings of the 2007 seasons from the northern necropolis.

An extended cap

Among the finds studied in 2010 there was an extraordinary piece of headgear. Its fabric was extremely fragile and crusted. After the conservators had unfolded and smoothed it, the fragment could be identified as a sort of "extended" cap (fig. 14)[40]. The upper part (the cap) is made of a linen

34. For further references from Antinoupolis see *Ibid.*; for another dark coloured example see also: P. Linscheid, *Frühbyzantinische textile Kopfbedeckungen* cit., p. 242, cat. n. 92, col. pl. I.

35. P. Linscheid, *Frühbyzantinische textile Kopfbedeckungen* cit., pp. 53-55.

36. D. Bénazeth, *Accessoires vestimentaires dans la collection de textiles coptes du musée du Louvre*, in A. De Moor - C. Fluck (ed. by), *Dress Accessories of the 1st Millennium AD from Egypt* cit., pp. 14-20.

37. Haarkranz_2010.05: C. Fluck - H. Froschauer, *Dress accessories from Antinoupolis* cit., p. 64.

38. See note 36.

39. L. Del Francia-Barocas, *La collezione di tessuti copti del Museo Egizio di Firenze* cit., p. 225, n. 304.

40. Kappe_2010.01: C. Fluck - H. Froschauer, *Dress accessories from Antinoupolis* cit., p. 61, fig. 7 with further references; for this type of headgear see also: P. Linscheid, *Frühbyzantinische textile Kopfbedeckungen* cit., pp. 103-127, 288-293, 502-534. Hero Granger-Taylor introduced the term "headscarf" for these head coverings, as it was communicated during the 6th Conference of the 'Textiles from the Nile Valley' Research Group (Antwerpen, 2nd-3rd October 2009). However, the term "extended

fabric. Three radial flat-fell seams are preserved at the backside giving the cap its curved shape. The front is fixed by a simple seam following the outline of the back. The cap is decorated with horizontal red bands. The smaller one in the middle is simply red, the outer ones are divided by two horizontal black lines each. A tail of fine linen fabric is attached to the lower edge of the back and the seam is trimmed with a border showing remnants of a geometric pattern. The piece is of extraordinary quality: the tail is made of a fine fabric, the seams are carried out very carefully, and the cap was even decorated on the inside. Such extended caps were worn by females, although one is said to be from a child's burial[41].

Pouches

A few items among the accessories from the peristyle court can be classified as bags, sacks or pouches. The little pouch introduced here measures 15 cm in height and 17.5 cm in width (fig. 15, p. 77)[42]. It is made of a rectangular piece of a reused linen fabric that is folded in the middle and sewn together at two sides. Parallel to the right edge of this piece a couple of selfbands run vertically, partly hidden below the trimmings of the front that decorate the bag along the edges. The trimmings at the upper open and right side are divided into two bands. One shows a geometric repeat pattern of lozenges in yellow, red and turquoise between simple dark blue lines, while the other band most probably is decorated with pairs of antithetically arranged animals. The trimming at the left is decorated with a row of chalices. Due to the fragmentary state of preservation, the motifs on the little piece of tablet-woven band in the lower right angle and of the tapestry woven band at the lower edge cannot be determined. On the

cap", as John Peter Wild suggests, seems to me more appropriate. In contrast to a scarf the part covering the head (cap) is tailored and only the extensions in form of a single or a pair of tails hanging down from the back look scarf-like.

41. In the cemetery of al-Bagawat one cap was found in a woman's grave, another together with an infant's burial, cf. N. Kajitani, *Textiles and their Context in the third- to fourth-Century CE Cemetery of al-Bagawat, Khargah Oasis, Egypt, from the 1907-1931 Excavations by the Metropolitan Museum of Art, New York*, in S. Schrenk (ed. by), *Textiles in situ, Their Find Spots in Egypt and Neighbouring Countries in the First Millennium CE* (Riggisberger Berichte 13), Riggisberg 2006, p. 109, note 58.

42. Tasche_2009.01: C. Fluck - H. Froschauer, *Dress accessories from Antinoupolis* cit., p. 68, figs. 17-18.

backside remnants of a tapestry are sewn above a hole at the lower edge: maybe this is an ancient patch that comes from the same tapestry as that on the front.

Textiles from the tomb of Tgol

Finally, in February 2010 the content of two boxes with the textile material from the tomb of a lady was recorded and photographed. The tomb was discovered in January 2007 and crowned by an epitaph with a Greek inscription mentioning the name (Tgol) of the deceased and the day when she died. Her body lay in a wooden coffin and was oriented with the head towards West. Tgol was richly dressed and wearing boots[43].

The boxes included 40 pieces, among which two tunics, a large mantel of a strikingly saffron colour (fig. 16) crowned by a large wreath, another upper garment of a yet unknown type, funeral sheets, bands for wrapping, and filling material. The boxes also contained a comb and a few blank papyrus fragments. First steps of conservation on the textiles were undertaken and each item was registered and photographed. In February 2012 detailed analyses were carried out. A report of this burial will be published in the run of 2013[44].

Conclusion

The items presented within this paper are a cross section from an impressive variety of textiles discovered recently at one find-spot only, which is the peristyle area in the northern necropolis. They mostly correspond in fashion, style, techniques and decorations to the Antinoite textiles found during Gayet times and made by the former Italian missions, published by Sergio Donadoni, Loretta Del Francia-Barocas and Maria Cristina Guidotti[45]. Nevertheless, there are also items like for instance a hairpiece in a meshwork made of human hair[46] which remains singular until now.

43. D. Minutoli, *Antinoe, necropoli nord 2007* cit., pp. 61-73.

44. C. Fluck, *Textiles from the so-called tomb of Tgol in Antinoupolis*, in *Pagans, Christians and Muslims: Egypt in the First Millennium AD* (Proceedings of the Raymond and Beverly Sackler Egyptological Colloquium, London British Museum, Dep. Ancient Egypt and Sudan, 9-11 July 2012), forthcoming.

45. See note 14.

46. Haarteil_2010.01: C. Fluck - H. Froschauer, *Dress accessories from Antinoupolis* cit., p. 67, fig. 16.

The burials under the pavement of the peristyle court and in the adjacent chambers as well as each single item found in the debris reveal significant information how the citizens of Antinoupolis dressed in their lifetime, how they embellished their houses, which patterns and motifs they prefered for decoration and which technical and handcrafted abilities they owned. The textiles deliver – more than any other grave goods – information about individual preferences and social status. They are surviving witnesses of real life in Late Antiquity.

Acknowledgements
I am deeply grateful to Rosario Pintaudi for taking me into his team and for giving me the opportunity to work on this fascinating material from one of the most important towns of Roman and Late Antique Egypt. I also would like to thank Peter Grossmann, Diletta Minutoli and Marcello Spanu for providing me with photos and plans and last but not least Harald Froschauer for many hours of fruitful and inspiring discussion.

Fig. 1
Museum of Byzantine Art, inv. 9695, riding coat in Persian style

Fig. 2
Museum of Byzantine Art,
inv. 9926, gaiters in Persian style

I codici del deserto: immagine e visione

Giuseppa Z. Zanichelli

La produzione libraria egiziana in età imperiale raggiunse una straordinaria ampiezza e complessità, grazie a un pubblico profondamente alfabetizzato e a una struttura produttiva altamente specializzata; una parte di essa, di ambito sacerdotale e affidata all'attività scrittoria della Casa di Vita, annessa ai templi in età faraonica, era funzionale all'educazione religiosa e alle scuole con questa connesse. L'altra parte, coadiuvata da botteghe artigianali e da scribi attivi per le biblioteche, realizzava codici legati alla cultura enciclopedica e letteraria espressa dagli intellettuali che erano in relazione con il Museion e il Serapeion[1]. Se la prima guardava soprattutto alla tradizione egizia, la seconda si collegava invece a quella greca e ambedue mutuarono dalle loro fonti l'uso di immagini sia narrative sia segniche; tuttavia, nonostante l'immagine registri continuità iconografico-formale nel passaggio dal libro antico a quello cristiano, continuità che è

1. B. Legras, *Lire en Égypte, d'Alexandre à l'Islam*, Paris 2002, pp. 106-109; R. Cribiore, *Highier Education in early Byzantine Egypt: Rhetoric, Latin and the Law*, in R.S. Bagnall (a cura di), *Egypt in the Byzantine World 300-700*, Cambridge 2007, pp. 47-66.

stata ampiamente studiata da Carl Robert[2] e Theodor Birt[3] fino a Kurt Weitzmann[4] e Carl Nordenfalk[5], pure profonde trasformazioni si verificarono nell'uso del libro che non è più solo strumento per registrare una memoria[6], supporto di elementi scritti e figurati mnemotecnici, ma diviene l'unico contenitore della verità, il cui testo può essere studiato filologicamente[7], proclamato ad alta voce nell'azione liturgica, oltre a essere anche silenziosamente letto, riletto e meditato. Al libro dell'intellettuale si contrapponeva quello del monaco, mentre solo il codice liturgico manteneva una relativa continuità[8].

Lo scontro violento fra queste due concezioni del libro, e sul ruolo che l'immagine può sostenere nei due differenti contesti, avviene ad Alessandria durante l'episcopato di Teofilo (384-412), assumendo caratteri complessi e diversificati. Il rifiuto dell'immagine aveva ovviamente radici antiche e si inseriva in un più ampio dibattito, favorito dai grandi movimenti che si verificano in questi anni all'interno del Mediterraneo neo-cristianizzato, movimenti che mettevano in contatto culture di differenziata tradizione figurativa, che andavano ulteriormente trasformandosi alla luce delle nascenti e frequenti dispute dottrinali: infatti mentre Agostino (354-430) dalle coste africane approdava in Italia, molti esponenti dei massimi livelli della struttura amministrativa e militare imperiale si muovevano dai confini dell'Impero per sperimentare varie forme di vita monastica, come dimostrano i viaggi del pannonico Martino verso l'Italia e le Gallie

2. C. Robert, *Bild und Lied. archäologische Beiträge zur Geschichte der griechischen Heldensage* (Philologische Untersukungen 5), Berlin 1881.

3. T. Birt, *Die Buchrolle in der Kunst. Archäologisch-antiquarische Untersuchungenzum antiken Buchwesen*, Leipzig 1907.

4. K. Weitzmann, *Illustrations in Roll and Codex*, Princeton 1947.

5. C. Nordenfalk, *The Beginning of Book Decoration*, in *Beiträge für Georg Swarzenski zum 11. Januar 1951*, Berlin 1951 [ed. cons. *Studies in the History of Book Illumination*, London 1992, pp. 2-8].

6. E.G. Turner, *I libri nell'Atene del v e iv secolo a.C.*, in G. Cavallo (a cura di), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Bari 1975, pp. 5-24.

7. A. Grafton - M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge (Mass.)-London 2006.

8. Per un'analisi della trasformazione storico-stilistica del libro copto restano fondamentali le ricerche di M. Kramer. *Koptische Buchmalerei. Illumination in Manuskripten des christlich-koptischen Ägypten vom 4. bis 19. Jahrhundert*, Recklinghausen 1964; J. Leroy, *Les manuscrits coptes et coptes-arabes illustrés*, Paris 1974.

(316-397), dell'aquileiese Rufino verso l'Egitto e la Palestina (340-410), dell'illirico Girolamo verso l'Italia e la Palestina (347-420), del franco Paolino da Nola verso la Spagna e l'Italia (355-431), del rumeno Giovanni Cassiano verso l'Egitto e le Gallie (360-435). In questo modo pellegrinaggi e culto delle reliquie, due comportamenti religiosi fortemente legati alle immagini sacre, ponevano in primo piano il problema della rappresentazione dell'invisibile, problema che proprio nel libro trova la sua formulazione più complessa.

In Egitto un primo scontro si ebbe nel 391 quando, con grande partecipazione popolare, venne assalito e distrutto il Serapeion[9]; l'operazione rientrava nella politica teodosiana di recupero degli edifici di culto che, sottratti ai pagani, venivano destinati a uso dei cristiani, spesso con l'insediamento di comunità monastiche, come avvenne contemporaneamente nel Canopo. Oltre al rapido cenno presente nella coeva *Cronaca Universale Alessandrina*[10], le fonti più autorevoli, come la *Historia Ecclesiastica* di Rufino di Aquileia del 402[11], quella di Salamanes Hermeias Sozòmenos del 440[12] e la *Storia della Chiesa di Alessandria*, realizzata attorno alla metà del secolo v[13], nel narrare la vicenda relativa alla distruzione del Serapeion non ricordano l'edificio in quanto una delle due sedi dell'antica biblioteca dei faraoni, ove oltretutto doveva conservarsi anche la bibbia ebraica e la traduzione dei Settanta[14], ma solo in quanto sontuoso tempio, covo di iniquità, le cui ricchezze d'oro e pietre preziose, fino ad allora destinate agli idoli, venivano riutilizzate per costruire le nuove chiese cristiane, come il *martyrium* del Battista, luogo di culto, ma anche di guarigioni miracolose[15]. L'episodio rientra nelle

9. A. Baldini, *Problemi della tradizione sulla 'distruzione' del Serapeo di Alessandria*, in «Rivista storica dell'Antichità», XV (1985), pp. 97-152.

10. A. Bauer - J. Strzygowski, *Eine Alexandrinische Weltchronik, Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev*, Wien 1905, pp. 69-73.

11. Rufinus Aquileiensis, *Historia Ecclesiastica*, ii, 23 (P.L. XXI, coll. 461-540: 529-533).

12. Salaminius Hermeisa Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, VIII (P.G. LXVII, coll. 30-842).

13. *Storia della Chiesa di Alessandria*, testo copto, trad. e commento a cura di T. Orlandi, vol. I: *Da Pietro ad Atanasio*, Milano-Varese 1968; vol. II: *Da Teofilo a Timoteo II*, Milano-Varese 1970. Sul problema dell'identificazione dell'autore si veda vol. II, pp. 129-130.

14. B. Legras, *Lire en Égypte* cit., p. 127.

15. T. Orlandi, *Storia della Chiesa di Alessandria* cit., vol. II, pp. 62-63.

generale polemica antipagana dell'età teodosiana, piuttosto che nel dibattito iconoclasta, anche se gli idoli identificano senza alcuna incertezza la cultura dei nemici della fede.

Lo scontro vero e proprio sulle immagini si ebbe nel 399, nell'ambito della polemica anti-antropomorfista: infatti il vescovo alessandrino interpretava il passo del Genesi (1-26) κατ' εἰκόνα θεοῦ come riferita al solo Adamo, unico vivente a essere creato quindi a immagine e somiglianza di Dio; in questo modo si proibiva la rappresentazione antropomorfa della divinità. Il dibattito non si svolse solo tra le alte gerarchie del clero, ma comportò una vivace partecipazione popolare dato che gli egiziani grecizzati restarono sconcertati di fronte a questo nuovo atteggiamento nei confronti della rappresentazione stessa, atteggiamento sconosciuto alla tradizione precedente, poiché la figura non è più solo vista nella sua funzione di "apparato" del potere, assertiva e legittimante nella sua reiterazione, come era stata in età faraonica ed ellenistica, ma acquista funzione di "propaganda"[16], cioè mediatrice di un messaggio che si può rifiutare in quanto diviene pericoloso e fuorviante. Due testimonianze riferiscono direttamente e in modo diversificato l'avvenimento e le reazioni che questo suscitò. Nella *Vita di apa Aphu*[17], il santo eremita, recatosi alla sinassi pasquale e udito durante la lettura della lettera episcopale il divieto di rappresentare Dio sotto spoglie umane, ne fu grandemente turbato come tutti gli altri astanti; ricevette poi un ordine da un angelo di recarsi ad Alessandria da Teofilo per interrogarlo sulla frase ascoltata; giunto in presenza del vescovo, l'eremita chiese chiarimenti del passo, ipotizzando una sua errata interpretazione da parte del copista; appurata l'intenzionalità e confutate le argomentazioni del vescovo, Aphu costringe il vescovo Teofilo a ritrattare pubblicamente, imputando alla tentazione del demonio la scorretta affermazione. Il dato più interessante che emerge da questo episodio consiste nel fatto che appare evidente come la difesa dell'immagine parta dal popolo e dall'ambito monastico e come venga legittimata incontrovertibilmente dall'intervento angelico, mentre per la prima

16. P. Veyne, *Lisibilité des images, propagande et apparat monarchique dans l'Empire romain*, in «Revue historique», I (2002), fasc. 621, pp. 3-30.

17. *Vite di monaci copti*, a cura di T. Orlandi, trad. di O. Campagnano - T. Orlandi, Roma 1984, pp. 57-61.

volta la scrittura appare minata da una debolezza di fondo, cioè il margine di errore che la trascrizione del copista può provocare. È evidente che sotto accusa è la parola scritta della cancelleria episcopale, non quella ispirata da ambito monastico, anche se appare chiaro che il modello comunicativo privilegiato dell'eremita è la visione e non il testo, dato che è attraverso l'immagine, reale o mentale, che l'uomo santo raggiunge il contatto con il divino.

Questo legame dei monaci con la rappresentazione acquista un evidente significato in un episodio narrato da Cassiano nella X *Collatio*, dedicata alla preghiera[18]. Anche questo evento risulta legato alla stessa lettera di Teofilo, qui evidenziata come epistola pastorale pasquale inviata, come di consueto, dopo l'Epifania; il divieto della raffigurazione divina getta lo scompiglio nel monastero di Shee-Hyt (Scetis), ove i monaci *pro simplicitate animi*, avevano aderito alla *Atromorphitarum heresis*. L'abate Paphnutius, con l'aiuto di Photinus, *diaconus summae scientiae* proveniente dalla Cappadocia, convince i confratelli all'obbedienza, anche il vecchio Serapione, il quale però:

> eo quod illam anthropomorphon imaginem deitatis, quam proponere sibi in oratione consueuerat, aboleri de suo corde sentiret, ut in amarissimos fletus crebrosque singultus repente prorumpens in terramque prostratus cum heiulatu ualidissimo proclamaret: heu me miserum! tulerunt a me deum meum, et quem nunc teneam non habebo uel quem adorem uel interpellem iam nescio.[19]

L'immagine dunque appare come un irrinunciabile supporto per la preghiera, e questa posizione viene ribadita anche nell'*Ordo* sacerdotale, che purtroppo ci è giunto in una tarda versione, databile al 1200 circa; il testo recita:

> Quando i padri della Chiesa furono rassicurati sulla veridicità dell'immagine di Nostro Signore – Lode a Lui – e dell'immagine della sua Madre, ordinarono di dipingere le immagini nelle chiese, così che la loro commemorazione non sia dimenticata. Chiunque crede in un angelo, martire o santo dipinga un'icona di lui e l'appenda nella chiesa, così

18. J. Cassianus, *Collationes*, a cura di M. Petschenig (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 13), Wien 2004, pp. 85-308: coll. X, *De oratione*.
19. *Ivi*, p. 289.

> dando preminenza alla sua preghiera di intercessione presso Dio. Quando ricorre il giorno del martirio di un martire e della morte di un santo, allora in suo onore si legga la storia della sua vita sulla terra, e questo sia fatto sotto l'icona in cui è scritto il suo nome e dipinta la sua immagine [...] così accade che alcuni sono stati ascoltati grazie all'intercessione dell'icona.[20]

Un episodio della vita di Shenute, scritta dal suo successore Besa subito dopo la morte dell'ultracentenario abate nel 466, aiuta a comprendere meglio il rapporto fra immagine e preghiera, dato che non solo il re David appare all'archimandrita durante la salmodia, ma il profeta Geremia, che camminava insieme a Shenute «fosse nello Spirito o nel corpo Dio lo sa», afferma prudentemente l'autore, si sofferma presso un confratello che stava meditando le *Lamentazioni* e piange non sul destino di Gerusalemme ma a causa della scarsa concentrazione del religioso; Ezechiele invece si ferma a fianco di un monaco intento a meditare sulle sue opere, mentre i dodici profeti minori a turno fiancheggiano un fratello intento a leggere le loro profezie[21]. L'immagine, soprattutto quella abbinata al libro, ha dunque la funzione di visualizzare la visione, di trasformare il testo in un colloquio spirituale con l'autore, di cui la figura diviene un interlocutore; a questo infatti alludono le rarissime menzioni di volumi nelle vite dei monaci copti, rare perché la Bibbia è, nel deserto, sostanzialmente più un sistema orale che scritto[22] e la Sacra Scrittura è l'unica opera che l'eremita deve conoscere a memoria e meditare. Infatti apa Teodoro afferma: «Il monaco che desidera raggiungere la conoscenza delle scritture non deve assolutamente sprecare le proprie fatiche sui libri dei commentatori, ma deve piuttosto concentrare tutto l'impegno della sua mente e l'attenzione del suo cuore sulla purificazione dai vizi carnali»[23].

Queste fonti infatti sembrerebbero escludere la presenza

20. J. Assfalg, *Die Ordnung des Priestertums: Ein altes liturgischen Hndbuch der koptischen Kirche*, Cairo 1960; cfr. P. van Moorsel, *Catalogue général du Musée Copt. The Icons*, Leiden 1994, p. 5.

21. *Vite di monaci copti* cit., pp. 162-163.

22. W. Harnless S.J., *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004, p. 244.

23. G. Cassiano, *Conferenze ai monaci*, a cura di L. Dattrino (Collana di Testi Patristici 156), Roma 2000, pp. 173-174.

nella biblioteca monastica vera e propria di codici sontuosi e certamente la produzione libraria cenobitica, come possiamo restituire dalle origini grazie alla ricostruzione di quella del Monastero Bianco[24], sembrerebbe non seguire la lussuosa tradizione alessandrina, che invece sopravvive nel libro di committenza privata, come dimostra il ms. Glazer 76 della Pierpont Morgan Library[25], contenente la prima parte degli *Atti degli Apostoli* e realizzato a Ossirinco proprio negli anni della disputa contro gli Antropomorfisti; lo rivela la raffinata miniatura finale, con la croce ad ank tra elementi vegetali e uccelli, un tema (fig. 1, p. 78) che contemporaneamente appare nelle sculture funerarie e negli indumenti figurati, come simbolo della vita ultraterrena. La persistenza dell'immagine in ambito privato è ampiamente dimostrata dalle stoffe di committenza cristiana[26], che registrano a partire dal IV secolo uno sviluppo narrativo straordinario. In particolare il racconto veterotestamentario ed evangelico si estende sugli abiti, uso che, sebbene condannato vivamente dai padri della Chiesa, continua a diffondersi[27]; molto spesso il sistema figurativo è potenziato dalla presenza di iscrizioni, un evidente sistema di affermazione di identità culturale e di appartenenza a un gruppo[28]. La forza della rappresentazione è tale

24. W.E. Crum, *Inscriptions from Shenoute's Monastery*, in «Journal of Theological Studies», V (1904), pp. 552-569; T. Orlandi, *The Library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe*, in A. Egberts - B.P. Muhs - J. Van Der Vliet (a cura di), *Perspective on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Atti del convegno (Leiden, 16-18 dicembre 1988), Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 1-20; G.Z. Zanichelli, *I copti e i codici miniati prima dell'anno mille*, in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota Deir el Ahmar, Deir anba Bishoi 'Convento Rosso'*, intr. di S. Casartelli Novelli, Roma 2004, pp. 105-115.

25. H. Bober, *On the Illumination of the Glazer Codex. A Contribution to Early Coptic Art and its Relation to Hiberno-Saxon Interlace*, in H.P. Kraus (a cura di), *Homage to a Bookman. Essays on Manuscripts, Books and Printing Written for Hans P. Kraus on his 60th Birthday Oct. 12, 1967*, Berlin 1967, pp. 31-49.

26. H. Mcguire, *Magic and the Christian Image*, in Id. (a cura di), *Byzantine Magic*, Atti del convegno (Washington, 27-28 febbraio 1993), Washington 1995, pp. 51-71. Si vedano anche gli articoli pubblicati in C. Fluck - G. Helmecke (a cura di), *Textile Messages. Inscribed Fabrics from Roman to Abassid Egypt* (Studies in Textile and Costume 4), London-Boston 2006.

27. In particolare si veda per Asterio di Amaseia: C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents* (Medieval Academy Reprints for Teaching 16), Toronto-Buffalo-London 1986, pp. 50-51.

28. J. Van Der Vliet, *'In a robe of gold': Status, Magic and Politics on Inscribed Christian Textiles from Egypt*, in C. Fluck - G. Helmecke (a cura di), *Textile Message* cit., pp. 23-67; cfr. S. McNally, *Syncretism in Panopolis? The Evidence of the 'Mary silk' in the Abegg*

che anche le scritture che l'accompagnano funzionano solo come impatto visuale al fine di reiterare il consenso, come è stato dimostrato a proposito della seta con le scene mariane dell'Abegg-Stiftung[29]. L'eventuale valenza apotropaica[30], derivata dalla funzione "psycopompa" attribuita alla scrittura/immagine dagli Egizi[31],è ampiamente rilevabile nel piccolo codice privato, sia con quelli minuscoli che le dame portavano al collo come pendente, nonostante la ferma condanna di san Girolamo che le accusava di portare, come i farisei, le parola scritta sui loro corpi piuttosto che nei loro cuori[32], sia quelli contenenti testi magici, ove il legame tra scrittura e figura esce dall'ambito illustrativo per diventare simbiosi segnica[33]. Il fatto che la stessa saturazione di immagini si registri in tutte le arti suntuarie può indurre a ipotizzare che anche nei codici letterari-religiosi privati inizino a comparire scene narrative, come avviene contemporaneamente a Roma nell'*Itala* di Quedlinburg[34]. Certamente questo si verifica ad Alessandria, come documenta la *Cronaca Universale Alessandrina*, che alterna ritratti di profeti e scene mariane alle genealogie e agli eventi storici coevi; ma anche in centri periferici la rappresentazione simbolica, descrittiva o magica rivela continuità in ambito librario. La prima testimonianza però è molto più tarda e ridotta a uno stato frammentario: si tratta dei foglietti di pergamena, appartenenti originariamente a un libro dei Vangeli, conservati alla British Library come ms, Or. 3367, datato tra IX e X secolo[35].

Stiftung, in A. Egberts - B.P. Muhs - J. Van Der Vliet (a cura di), *Perspective on Panopolis* cit., pp. 145-164.

29. S. Schrenk, *On the Value of Inscriptions. The Silk Fragments with Scenes from the Life of Mary in the Abbegg-Stiftung*, *ivi*, pp. 95-105.

30. W. Brasher, *Magic Papyri: Magic in Bookform*, in P. Ganz (a cura di), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992, pp. 25-57.

31. M. Mosher Jr., *The Book of the Dead Tradition at Akhmim during the Late Period*, in A. Egberts - B.P. Muhs - J. Van Der Vliet (a cura di), *Perspective on Panopolis* cit., pp. 201-209.

32. Jeronimus S., *Tractatus in Johannis Evangelium* (VII, 12), in P.L. XXXV, coll. 1375-1976: 1443.

33. Si veda S. Casartelli Novelli, *Dal 'Libro dei Morti' al Book of Kells*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: il tempo degli Antichi*, Atti del convegno (Parma, 24-28 settembre 2003), Milano 2006, pp. 69-84.

34. Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Cod. theol. lat. fol. 485. Cfr. I. Levin, *The Quedlinburg Itala. The Oldest Illustrated Biblical Manuscript*, Leiden 1985.

35. J. Leroy, *Les manuscrits coptes* cit., pp. 107-108.

Nell'ambito monastico il v secolo, contraddistinto non solo dalle grandi controversie affrontate dai due concili di Efeso (431) e Calcedonia (451), ma anche dalla crescente rivalità fra le sedi metropolite di Alessandria e Costantinopoli, ha lasciato solo incerte tracce in campo figurativo, sia per quanto attiene le arti suntuarie che quelle monumentali; da una parte le fonti scritte registrano ancora una controversa posizione contro le immagini. Infatti, come ha evidenziato Stephen Davis[36], se il progetto di Teofilo di rinforzare il potere episcopale alessandrino sulle comunità monastiche gli impose di mediare e di accantonare la sua polemica contro gli antropomorfisti per concentrarsi sulla campagna contro l'allegorismo origenista, il suo successore Cirillo (412-444) invece affrontò più decisamente il problema nella sua lettera a Calosirius contro i monaci di Mount Kalamon, che ritenevano «che il divino esiste in sembianza o forma umana»: all'allegoria si contrappone la ὑπονοία, cioè il significato nascosto e san Paolo è chiamato a sostegno di questa strategia esegetica, che da una parte rifiuta l'interpretazione letterale del testo sacro di tradizione giudaica e dall'altra quella allegorico-estremista di Origene. Questo orientamento appare ancora ben evidenziato nelle vicende dell'Archimandrita Apollo, che dovette abbandonare il monastero di Pbou al tempo della campagna giustinianea contro i monofisiti egiziani nel 536. Infatti la *Vita* narra come il santo monaco fece erigere una semplice croce sul luogo ove san Paolo soleva apparirgli, conferendole il significato, come sottolinea l'autore del racconto Stefano di Hnes, «come dimostrazione e testimonianza eterna», cioè come segno-memoria della manifestazione del divino[37]. Il segno cioè come memoria dell'eternità, come contatto diretto attraverso la mente umana con l'ultraterreno, non simbolo universale, ma interfaccia con il mondo dello spirito. Non è privo d'importanza il fatto che il codice (fig. 2, p. 78) che meglio esprime questo uso dell'immagine provenga dall'ambiente gnostico e sia stato ritrovato a Tebe

36. S.J. Davis, *Biblical Interprtation and Alexandrian Episcopal Authority in the Early Christian Fayoum*, in G. Gabra (a cura di), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause, Cairo-New York 2005, pp. 45-61.

37. *Vite di monaci copti* cit., p. 208.

tra le rovine di un insediamento di monaci: il ms. Brucianus[38] infatti rappresenta nel frontespizio, dominato dall'ora corrotta croce ansata ricoperta da *entrelacs*, il sistema visuale che focalizza il pensiero e che lo incanala verso il divino attraverso l'intensificarsi del segno che acquista una differente dimensione grafica. Il confronto con lo sviluppo "narrativo" dello stesso tema nel Glazer 67 visualizza efficacemente la differenza, anche se non mancano codici che attestano la sopravvivenza delle modalità illustrative tardoantiche anche negli *scriptoria* di area saidica, come il frammento con il *Libro di Job* di Napoli[39], con il raffinato disegno di personaggi regali, così come appare dello stesso periodo l'apparato dei colophon del *Codex Alexandrinus*, ma i segni distintivi sono abbinati a figurazioni simboliche sconosciute ai due più antichi codici biblici superstiti, prova di un importante affrancamento dalla concezione ebraica del libro sacro aniconico.

Ben diversa è la situazione del testo liturgico, in relazione al quale aumenta l'impatto visuale e simbolico nell'immaginario sacro, come si avverte a causa della sua progressiva presenza nelle rappresentazioni sacre: la più antica apparizione del libro come attributo allegorico di un personaggio religioso appare nel manoscritto della *Cronaca Universale Alessandrina* di Mosca, ove è collocato nelle mani dei profeti e di Teofilo (fig. 3, p. 79), in un formato quadrato, con la legatura protetta da due assi di legno, chiuse da listelli, pure lignei, incrociati; il libro sacro sembra quindi essere connotato da una decorazione esterna più imponente di quelle leggere destinate ai codici d'uso, e questa legatura rigida si trova anche quando questi finiscono in mano ai privati, come conferma il piccolo salterio ritrovato nella tomba di

38. Bodleian Library, scheda 22: *Codex Brucianus*, in M.P. Brown (a cura di), *In the Beginning: Bibles before the Year 1000*, Catalogo della mostra (Washington, The Freer Gallery of Art e the Arthur Sackler Gallery, 21 ottobre 2006-7 gennaio 2007), Washington 2006, pp. 262-263.

39. Napoli, Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III, ms. III 1B 18. Cfr. O. Kurz, *An Alleged Portrait of Heraclius*, in «Byzantion», XVI (1942-1943), pp. 162-164; J. Leroy, *Les manuscrits coptes* cit., pp. 181-184; J.D. Breckenridge, scheda 29, in K. Weitzmann (a cura di), *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*. Catalogo della mostra (New York, The Metropolitan Museum of Art, 19 novembre 1977-12 febbraio 1978), New York 1979, pp. 35-36; G. Kühnel, *Heracles and the Crusaders: Tracing the Path of a Royal Motif*, in D.H. Weiss - L. Mahoney (a cura di), *France and the Holy Land. Frankish Culture at the End of the Crusades*, Baltimore 2004, pp. 73-76 (70-72).

una fanciulla nella necropoli di Al_Mudil presso Ossirinco[40], una presenza straordinaria in contrasto con la povertà della sepoltura e con il contesto sociale di cui l'area cimiteriale è espressione. In questo volume piccole croci ad ankh costituivano i fermagli, simili a quelle che campeggiano sulle più modeste fasciature di cuoio dei codici di Nag Hammadi e anche il sistema segnico impresso sulla pelle appare identico. Il manoscritto doveva essere però ancora una struttura libraria di diffusione relativamente limitata, dato che negli affreschi della Cappella della Pace a Bagawat nelle mani di Tecla (fig. 4, p. 79) compare la tavoletta cerata[41]; è però probabile che la scelta sia stata determinata in questo caso dalla volontà di sottolineare il rapporto maestro-allieva che lega i due santi.

Nel corso del VI e VII secolo l'impatto visuale dei codici aumenta ed essi, come nel mondo latino, compaiono nelle mani dei sacri personaggi, acquisendo una connotazione propriamente liturgica. Se confrontiamo l'icona di san Marco della Bibliothèque nationale de France, del V secolo, con il Teofilo della *Cronaca Alessandrina* si nota la comparsa di perle e pietre dure sulla legatura che mantiene la stessa forma di chiusura a listelli incrociati; le mani velate alludono alla sacralità del testo rivelato, cioè il Vangelo di cui Marco è autore. Se ancora questa tipologia si ritrova nell'immagine dei santi Apollo, Fib e Anub di Bawit (fig. 5, p. 80), il modo più casuale con cui i codici sono retti dai tre personaggi suggerisce che si tratti di volumi contenenti i propri scritti, ma non la Rivelazione. Questa antica forma di legatura viene rapidamente superata, a cominciare dai coevi affreschi (fig. 6, p. 80) del monastero di San Geremia a Saqqara, ove i santi Macario e Phib reggono codici rilegati con ricche decorazioni gemmate. Questa tipologia diviene predominante e assume una particolare solennità quando compare nella mano sinistra di Cristo, che atteggia quella destra nel gesto che lo contraddistingue come fonte di verità; lo stesso posi-

40. G. Gabra, *Zur Bedeutung des Koptischen Psalmenbuches im oxyrhynchitischen Dialekt*, in «Göttinger Miszellen», XCIII (1986), pp. 37-42; G. Gabra et al. (a cura di), *Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen/mittelägyptischen Dialekt)* (Abh. des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, Bd. IV), Heidelberg 1995.

41. G. Cipriano, *El-Bagawat. Un cimitero paleocristiano nell'antico Egitto*, Todi 2008.

zionamento di molte immagini nelle nicchie, cioè nelle cavità della parete che nella Roma post-costantiniana assumono il nome di *absida*, termine che indica lo spazio riservato alla rappresentazione sacra, come ha indicato Sible de Blaaw[42], sottolinea la particolare santità di tale raffigurazione ed evidenzia la funzione del libro come catalizzatore nel contatto con il divino e strumento privilegiato per raggiungere la verità, ma documenta anche il ruolo che l'immagine ha in questo processo, dato che il libro viene "visto", ma non letto, poiché la lettura è superflua per chi, come asseriscono i santi abati, deve conoscere la scrittura a memoria. Nella complessa oralità che caratterizza la cultura monastica della Tebaide l'immagine è l'interfaccia che permette alla meditazione di attingere alla verità. Per conseguenza nelle teofanie delle celle[43] il libro diviene un elemento sempre più prezioso, che celebra ed è celebrato, come indica l'affresco della sala 6 del monastero di Sant'Apollo a Bawit (fig. 7, p. 81), ove il testo recita il canto della celebrazione divina, *trisàghion*, ed è a sua volta solennizzato da un serto e da una foglia aurea trilobata, evidentemente elementi di cerimonie rituali del volume sacro. La stessa tipologia ornamentale si ritrova nelle lussuose legature con perle e pietre preziose nelle mani degli apostoli; ripropongono motivi simili a quelli che decorano il trono della Vergine e di Cristo, poiché appartengono alla stessa sfera segnica che permette la visualizzazione del sacro. La nota tavoletta del Louvre con Cristo e l'abate Mena[44] (fig. 8, p. 81) ben evidenzia l'importanza dell'impatto visuale del libro liturgico, che qui viene contrapposto al semplice rotolo retto nelle mani del monaco, forse contenente la regola del monastero.

Certamente codici di così raffinato effetto visivo dovevano contenere manoscritti altrettanto lussuosi, ma di questi nessuno è sopravvissuto. Eppure è molto probabile che questi codici fossero miniati, dato che la stretta relazione fra queste

42. S. de Blaaw, *L'abside nella terminologia architettonica del 'Liber Pontificalis'*, in H. Geertman (a cura di), *Il 'Liber Pontificalis' e la storia materiale*, Atti del convegno (Roma, 21-22 febbraio 2002), Assen 2003, pp. 105-114. Si veda ora B. Brenk, *The Apse, the Image and the Icon. An Historical Perspective of the Apse as a Space for Images*, Wiesbaden 2010.

43. A. Iacobini, *Visioni dipinte. Immagini della contemplazione negli affreschi di Bāwīt*, Roma 2000.

44. M.-H. Rutschowscaya, *Le Christ et l'abbé Ména*, Paris 1998.

immagini e lo *scriptorium* è ben documentata, anche proprio da questa icona; infatti tra le aureole che cingono il capo delle due figure sacre compare una croce incorniciata da segni grafici appartenenti all'ambito della scrittura libraria, connettendo in questo modo lo *scriptorium* monastico alla produzione iconografica.

L'unica testimonianza superstite che conferma indissolubilmente lo stretto rapporto fra queste figurazioni monumentali e il sistema illustrativo del manoscritto è costituita dalla legatura del celebre *Codex Washingtonensis*[45]; ritrovato all'inizio del secolo scorso in un non identificato monastero presso le piramidi, contiene una particolare versione del testo dei Vangeli[46], assemblata fra IV e V secolo sulla base della tradizione greca e di quella alessandrina, compreso l'*hàpax legòmenon* inserto del testo marciano, il così detto *Freer-logion*[47]. Questo codice doveva godere di particolare prestigio nella comunità religiosa di origine se nel VII secolo venne rifatta la legatura; sulle originali tavole di legno vennero realizzate le immagini dei quattro evangelisti recanti tra le mani il proprio volume avvolto nelle gemmate legature della tradizione paleocristiana. La raffinatezza dell'arredo liturgico di quello che è stato definito *the high classical period* della Chiesa copta è evidenziata dalla straordinaria, perduta croce donata dalla monaca Teodote (figg. 9-10), dalla archimandrita Mannou e dalla prioressa Matermoute al monastero di Shenute[48], un segno tangibile di come la devozione verso i grandi fondatori del monachesimo copto leghi indissolubilmente attraverso l'immagine il mondo dei donatori e quello degli oggetti cultuali. Queste due esecuzioni si collocano a ridosso dell'inva-

45. M.P. Brown, scheda 28, in Id. (a cura di), *In the Beginning. Bibles Before the Year 1000* cit., pp. 268-269.

46. L.W. Hurtado, *Text-critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of St Mark* (Studies and Documents 43), Grand Rapids (Mich.) 1981; Id., *Freer Biblical Manuscripts. Fresh Studies of an American Treasure Trove* (Text-Critical Studies, 6), Atlante 2006.

47. E. Helzle, *Das Schluß der Markusevangeliums und das Freer-Logion (Mk. 16, 14 W), ihre Tendentzen und ihr gegenseitiges Verhältniss: Eine wortexegetische Untersuchung*, Tubinga 1959.

48. L.S.B. Mac Coull, *The Coptic Inscription on the Votive Cross of the Monastery of Shenoute*, in «Cahiers archéologiques», XLIV (1996), pp. 13-18; si veda anche A. Kartsonis, *The Emancipation of the Crucifixion*, in A. Guillou (a cura di), *Byzance et les images*, Ciclo di conferenze del Louvre (Paris, 5 ottobre-7 dicembre 1992), Paris 1994, pp. 151-187 (175-176).

sione sasanide del 616 e della conquista araba del 641, alle quali si può imputare la scomparsa delle preziose oreficerie delle legature, ambite prede di guerra; da questo momento i codici liturgici compaiono in una veste esteriore più modesta, realizzata con materiali più austeri che permettono però di replicare gli schemi precedentemente in uso, sia per quanto concerne le figure della storia sacra che campeggiano sui piatti, sia per quanto attiene l'ornamentazione segnica; si sopperisce alla mancanza di materiali preziosi con la grande cura nell'esecuzione.

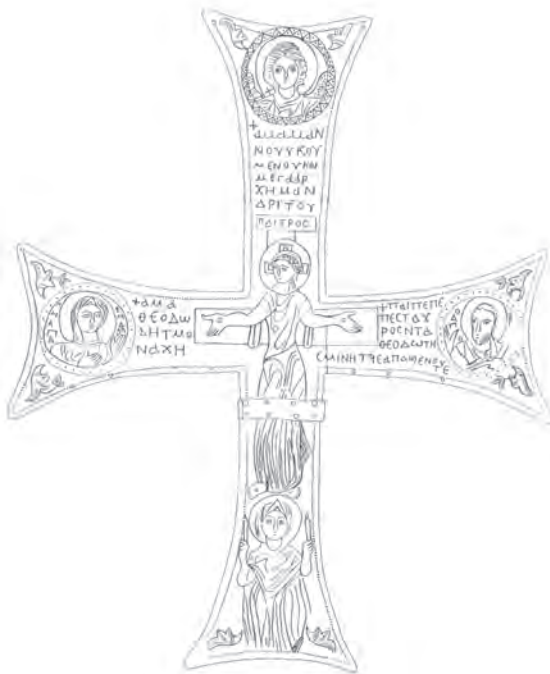
Quello che cambia invece è l'organizzazione della produzione libraria, dato che si modificano i rapporti fra centro e periferia, in seguito indeboliti ulteriormente dal trasferimento della sede patriarcale da Alessandria al Cairo nel 1076, evento che provocherà un progressivo adeguamento della fabbricazione copta ai modelli propugnati dal dominante potere politico. I monasteri del deserto, isolati entro un tessuto territoriale progressivamente islamizzato, mantengono viva la loro tradizione di immagini, come rivelano i ricchi cicli iconografici che compaiono nelle chiese (fig. 11, p. 82), ma nella maggior parte dei casi nella decorazione libraria sembra si tenda a perpetrare i modelli già affermati, come il raffinato sistema delle coronidi e delle intestazioni[49]. Per contro alcuni centri di antica e consolidata produzione fin dall'età faraonica e greco-romana, come abitati dell'oasi del Fayym, appaiono in grado di realizzare ed esportare codici con frontespizi figurati. Purtroppo del monastero di Touton, sorto sull'antica Tebtynis, che i κολοφῶνες attestano luogo di creazione di prestigiosi manoscritti, nulla resta se non quelli che venivano commissionati anche per i monasteri dell'Egitto saidico, come il Monastero Bianco[50]; questi documentano uno stretto legame con i modelli tardoantichi[51], sia nella presentazione della divinità come membro di una

49. T. Petersen, *The Paragraphal Mark in Coptic Illuminated Manuscripts*, in D. Miner (a cura di), *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton 1954, pp. 295-330.

50. L. Depuydt, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Leuven 1993; S. Emmel, *The Library of the Monastery of the Archangel Michael at Phantoou (al-Hamuli)*, in G. Gabra (a cura di), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis* cit., pp. 63-70.

51. R.P. Bergman, *The Earliest Eleousa: A Coptic Ivory in the Walters Art Gallery*, in «The Journal of the Warburg Art Gallery», XLVIII (1990), pp. 37-56.

corte celeste, sia nella sopravvivenza di elementi narrativi, come nel racconto del viaggio di Pteleme e del suo incontro con Paphnutius[52]; anche la committenza appare ricalcare lo schema tardoantico. Infatti per quanto riguarda i codici con i frontespizi miniati i colofoni attestano che la maggior parte di quelli di lusso risulta essere donata da singoli fedeli, sia laici sia religiosi, ai grandi cenobi come segno della propria devozione e speranza nella salvezza eterna. D'altra parte l'immagine continua a essere anche per i monaci uno strumento indispensabile per la *ruminatio* delle parole-sacre, quasi chiave di accesso al testo stesso; lo dimostrano le figure aggiunte a volumi da tempo completati, come la Vergine e Mosè nella Bibbia Copta 1 della Biblioteca Vaticana o la serie dei personaggi che sono inseriti, in forma intera o abbreviata, a segnare alcune delle pericopi nel *Lezionario* Morgan 573. Bandita dalla vita politica perché estranea alla cultura dei conquistatori arabi, la figurazione diviene l'espressione della religione copta, come conferma il suo sopravvivere non più nei testi di destinazione privata, ma in quelli agiografici e omiletici destinati alla sinassi.

52. C. Downer, *Parthenope Revisited. Coptic Hagiography and the Hellenistic Novel*, in N. Bosson - A. Boud'hors (a cura di), Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Copti (Paris, 28 giugno-3 luglio 2004), Leuven 2007, pp. 439-452.

La parola iscritta nei luoghi di pellegrinaggio della Campania tardoantica e altomedievale

Chiara Lambert

Premessa

La partecipazione a questo convegno[1] ha offerto lo spunto per riesaminare sotto una nuova angolatura – quella epigrafica – alcuni aspetti del poliedrico tema dei pellegrinaggi devozionali tardoantichi e altomedievali, peraltro già affrontati da altri con sistematicità in un recente passato. Il principale rimando, d'obbligo, è alla cospicua serie di contributi presentati al XII Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana dal tema *'Peregrinatio'*. *Pilgerreise und Pilgerziel* (Bonn, 1991); l'area italica vi fu indagata dalle prof.sse Letizia Ermini Pani e Gisella Cantino Wataghin, con una disamina di tutte le fonti disponibili per la restituzione di un quadro generale sui *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*[2]. In quell'occasione, "viaggi e luoghi

1. Al gradito dovere di ringraziare gli organizzatori per l'invito a partecipare a questo incontro di studio unisco la gratitudine per le proficue giornate di apprendimento scientifico e arricchimento umano.

2. G. Cantino Wataghin - L. Pani Ermini, *Santuari martiriali e centri di pellegrinaggio in Italia fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, in E. Dassmann - J. Engemann (a cura di), *'Peregrinatio'*. *Pilgerreise und Pilgerziel*, Atti del XII Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Bonn, 22-28 settembre 1991), Münster 1995, pp. 123-151.

del pellegrinaggio" vennero letti e interpretati attraverso le testimonianze integrate offerte dai martirologi, dalle cronache dei pellegrini e dai loro *itineraria* unite ai dati materiali, rappresentati dalle strutture superstiti, dai resti archeologici, dai manufatti d'uso e devozionali. I documenti epigrafici, registrati solo in termini di presenza/assenza nei singoli luoghi individuati come mèta di pellegrinaggi, risultarono per lo più riferibili a tombe privilegiate di membri del clero che elessero come loro ultima dimora un santuario.

Nel medesimo congresso, altri contributi specificamente dedicati alla scrittura epigrafica misero in evidenza le diverse attestazioni di una frequentazione reiterata dei *loca sancta*, con un'attenzione particolare per Roma, con le sue numerose e ben note testimonianze custodite nelle catacombe, e per alcuni centri dell'Oriente cristiano[3].

La documentazione allora disponibile per l'attuale Campania era particolarmente esigua, per difetto di ricerche approfondite e sistematiche che altrove invece erano maturate da tempo[4]. Uno spazio di rilievo venne tuttavia dato al complesso di Cimitile, emergenza sulla quale è oggi possibile e doveroso tornare; non mancò, altresì, un'attenta valutazione del fenomeno – indubbiamente seriore – dell'eremitismo rupestre, particolarmente presente in area italomeridionale e legato in forma esclusiva al culto micaelico o comunque degli Arcangeli, che nel santuario di San Michele sul Gargano ebbe indiscutibilmente il suo principale punto di riferimento[5].

In questa sede, al di là della pura constatazione di una prassi – presente in misura quasi irrilevante in rapporto alla vastità della regione e alla quantità di documenti tardoantichi e altomedievali[6] –, analizzando i due poli di Cimitile

3. D. Mazzoleni, *Iscrizioni nei luoghi di pellegrinaggio*, in E. Dassmann - J. Engemann (a cura di), *'Peregrinatio'. Pilgerreise und Pilgerziel* cit., pp. 301-309.

4. Lacune analoghe nella documentazione regionale erano già state verificate in occasione del precedente XI CIAC, dedicato alla topografia urbana e alle trasformazioni del paesaggio urbano legate alla "cristianizzazione dello spazio": cfr. *Atti dell'XI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aosta, 21-28 settembre 1986)*, Roma 1989.

5. G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in P. Bouet - G. Otranto - A. Vauchez (a cura di), *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, Roma 2003, pp. 43-64; C. Carletti, *Iscrizioni murali del santuario garganico, caratteri e diffusione del culto micaelico del Gargano*, in P. Bouet - G. Otranto - A. Vauchez (a cura di), *Culte et pèlerinages* cit., pp. 91-103.

6. Circa l'entità e la qualità di tale patrimonio cfr. C. Lambert, *Studi di epigrafia*

e della grotta di San Michele a Olevano sul Tusciano ci si è proposti di indagare i significati della scrittura epigrafica nelle mète di pellegrinaggio e i tempi entro i quali, all'interno di esse, la scelta di uno specifico luogo per la collocazione è espressione di una devozione individuale – in quanto tale teoricamente priva di attenzione a eventuali "ricadute" verso l'esterno – o di un'ostentazione di rango mediante un dono offerto alla comunità in onore di un santo (tenendo presente che un aspetto può non escludere l'altro).

Nei due santuari la presenza della parola iscritta pare quasi incidentale, con un basso numero di esempi e in forme riconducibili a poche tipologie epigrafiche, peraltro nettamente diversificate per funzione e committenza. Si tratta di memorie funerarie individuali, comprovanti l'adesione al cristianesimo e la fede nelle sue promesse soteriche, che possono essere lette anche come attestazione di un rapporto con un sito particolare, legato alla devozione per un santo locale e prova delle inumazioni *ad sanctum*, ma che forse non era nelle intenzioni dello scrivente manifestare; di graffiti devozionali, forse i più "parlanti" dal punto di vista dell'immediatezza della comunicazione non meno che per la scelta dello spazio espositivo; di *tituli* didascalici, *picti, musivi* o incisi su arredi liturgici lapidei. Questi ultimi sono frutto di una precisa azione evergetica di cui si vuole lasciare testimonianza epigrafica nel senso "manualistico" del termine: trasmettere un messaggio a un pubblico vasto e teoricamente illimitato, per una durata che può giungere, idealmente, fino alla fine dei tempi, grazie alla "solidità" e alla teorica "durabilità" del supporto.

Il complesso di San Felice a Cimitile (NA) (fig. 1)

Il santuario di Cimitile – originaria area cimiteriale a nord di *Nolae* – rappresenta un vero e proprio *scrinium* di testimonianze architettoniche e archeologiche, non meno che letterarie, legate alla memoria di Felice, un personaggio vissuto e defunto in "odore di santità" alla fine del III secolo, la cui fama, raccolta dapprima in forma spontanea e orale, venne poi "codificata" in forma scritta e agiografica da Paolino da

tardoantica e medievale in Campania. Secoli IV-VII (Medioevo scavato - Schola Salernitana 3), Firenze 2008, vol. I; Ead., *La produzione epigrafica dei secoli VIII e IX in Salerno e Benevento*, in G. Roma (a cura di), *I Longobardi del sud*, Roma 2010, pp. 291-322.

Nola intorno agli inizi del v secolo[7]. In questo contesto, la parola iscritta è presente in varie forme, ma in quantità limitata, probabilmente anche a causa delle difficili e spesso infelici vicende conservative delle strutture. Nella prima età costantiniana, una chiesa relativamente piccola (circa 10×5 metri), a navata unica e abside semicircolare, dotata tuttavia di un ingresso a *triforium* e forse di un portico in facciata, inglobò una *memoria* – ottenuta con alcuni adattamenti di un precedente mausoleo – a sua volta prima forma di protezione monumentale della tomba del santo. Su una delle pareti esterne di questa basilica *ad corpus*, dipinte in rosso, si conservano le tracce più antiche e forse più significative di una frequentazione devozionale, rappresentate da una serie di graffiti apposti da alcuni pellegrini[8]. Si tratta di scritture chiaramente estemporanee, vergate da un numero oggi imprecisabile di mani diverse, che riportano semplici nomi o "micro testi" che alludono allo scioglimento di un voto o invocano la protezione del santo per sé e i propri familiari, quali: «*Sancto*{*to*} *spirito F*[*elicis*] *Reverius votum* [*solvit*]»; «*Marcus votum / reddidit / domno Felici s(ancto?)*»; «[*Val]eri vibe et in beato m*[*artyre Felice*]*, cum omne domo tua flore*»[9] (fig. 2). Recenti revisioni paleografiche le hanno assegnate al periodo compreso tra la metà del IV

7. Circa la dimensione originaria del culto di san Felice e gli sviluppi impressi al santuario dall'azione di Paolino da Nola anche in relazione alle principali mète di pellegrinaggio tardoantiche, cfr. G. Cantino Wataghin - L. Pani Ermini, *Santuari martiriali* cit., pp. 144-145; per l'articolazione degli spazi architettonici del complesso, C. Ebanista, *'Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis'. La basilica di S. Felice a Cimitile. Storia degli scavi fasi edilizie reperti*, Napoli 2003, pp. 113-208.

8. Per una ricostruzione grafica della basilica *ad corpus* e delle preesistenze, cfr. C. Ebanista, *'Et manet in mediis* cit., pp. 123-126; Id., *La tomba di S. Felice nel santuario di Cimitile a cinquant'anni dalla scoperta* (Coemeterium 4), Marigliano (NA) 2006, pp. 52-54.

9. Per i graffiti, editi per la prima volta in A. Ferrua, *Graffiti di pellegrini alla tomba di S. Felice*, in «Palladio», XIII (1963), pp. 17-19; Id., *Le iscrizioni paleocristiane di Cimitile*, in «Rivista di Archeologia Cristiana», LIII (1977), pp. 105-136, cfr., da ultimi, M. Galante, *Scritte avventizie tra tarda antichità e medioevo: i casi di Cimitile e della grotta di S. Michele ad Olevano sul Tusciano*, in M. Oldoni (a cura di), *Tra Roma e Gerusalemme nel Medio Evo: paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*, Atti del convegno (Cava dei Tirreni-Ravello, 2000), Salerno 2005, pp. 194-208; H. Solin, *Noterelle sull'epigrafia cristiana di Cimitile*, in M. de Matteis - A. Trinchese (a cura di), *Il complesso basilicale di Cimitile: patrimonio culturale dell'umanità? – Der basilicale Komplex in Cimitile: ein Weltkulturerbe?, Cultura italiana in contesto europeo*, Dortmund 2007, pp. 73-85; C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente da III al VII secolo. Ideologia e prassi* (Inscriptiones Christianae Italiae – Subsidia VI), Bari 2008, pp. 288-289, n. 190.

e la metà del v sec. d. C., attribuendole a visitatori non privi di una certa “cultura grafica” e probabilmente estranei al contesto locale[10].

Di queste manifestazioni spontanee sono verosimilmente coeve le trascrizioni di versetti biblici vetero e neo-testamentari incise sui listelli superiori e inferiori delle transenne che chiudono la tomba di Felice, in posizione oggi tangente al piano di calpestio, ma in origine su uno zoccolo marmoreo o in muratura[11] (fig. 3). Si tratta di un esempio di scrittura di livello non elevato, sia per la scelta dei passi, sia per la qualità grafica – una “capitale” di modesta fattura – da riferire comunque a un’azione di evergetismo ben programmata, rimasta anonima malgrado in passato si sia tentato di attribuirla a Paolino.

A lui spetta invece di buon diritto il *carmen* relativo all’abside della *basilica nova*, concepito per essere tradotto in forma musiva. Qui la poesia si fa epigrafe e questa è complemento ed esegesi di una figurazione che esalta il mistero trinitario e il trionfo della Croce: i versi permettono di ricostruire la perduta iconografia in una composizione assiale che comprende, in alto, la mano di Dio Padre che esce dalle nubi e al centro una croce, forse gemmata, a campire un globo stellato, racchiuso entro una corona formata da dodici colombe. Nel campo sottostante, la colomba dello Spirito vola sull’*Agnus Dei,* posto sul monte mistico dal quale sgorgano i quattro fiumi del Paradiso[12]. In questo rapporto “descri-

10. M. Galante, *Scritte avventizie* cit., pp. 197-208; una provenienza forse locale per i firmatari dei graffiti era stata suggerita in G. Cantino Wataghin - L. Pani Ermini, *Santuari martiriali* cit., p. 144.

11. I testi, noti da tempo e variamente citati, sono ora ben illustrati in A. Felle, *‘Biblia epigraphica’. La sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell’‘Orbis christianus antiquus’ (III-VIII sec.)*, Bari 2006, pp. 282-297, nn. 604-637.

12. «Pleno corruscat Trinitas misterio: / Stat Christus agno, vox Patris caelo tonat / Et per columbam Spiritus Sanctus fluit / Crucem coronam lucido cingit globo / Cui coronae sunt corona Apostoli / Quorum figura est in columbarum choro / Pia Trinitatis unitas Christo coit / Habente et ipsa Trinitate insignia: / Deum revelat vox paterna et Spiritus / Sanctam fatentur crux et Agnus victimam / Regnum et triumphum purpura et palma indicant / Petram superstat ipse petra ecclesiae / De qua sorori quattuor fontes meant/Evangelistae viva Christi flumina». Il carme, contenuto nell’Epistola 32, è commentato dal punto di vista iconografico in F. Bisconti, *Testimonianze iconografiche da Cimitile*, in H. Brandeburgh - L. Pani Ermini (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent’anni di ricerche,* Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 9 marzo 2000), Città del Vaticano 2003, pp. 234-235;

zione/immagine" si coglie la consapevolezza del valore asseverante della parola scritta nei confronti delle azioni, un atteggiamento che rimanda direttamente, per condivisione, ai massimi esponenti della cultura ecclesiastica del tempo: da Girolamo, il quale – come è noto – fu conoscitore d'eccezione della Parola per eccellenza, in virtù dell'incarico di tradurre in latino la Bibbia conferitogli da papa Damaso, a sua volta cultore della scrittura epigrafica a tal punto da farne ideare delle forme innovative e specificamente dedicate al suo progetto di valorizzazione delle tombe dei santi e delle pratiche devozionali nei loro confronti[13], ad Ambrogio di Milano e Agostino di Ippona, con il quale Paolino ebbe una frequentazione amicale.

Di diverso valore e significato è una cospicua serie di iscrizioni funerarie di laici ed ecclesiastici che tra V e VI secolo punteggiano gli spazi funerari del complesso di Cimitile: altamente significative, in quanto prova della ricerca della vicinanza con la tomba venerata – esplicita in un paio di casi – o attestazione della perdurante pratica di vita monastica inaugurata da Paolino e dalla moglie, esse rivestono il carattere di memoria individuale, priva di alcun riferimento a un'eventuale *peregrinatio*[14].

Appartiene invece alle fonti "ufficiali" del culto per Felice il testo metrico a complemento di un'edicola mosaicata ancora *in situ*, un apprestamento di notevole impegno, ormai sottratto all'attribuzione paoliniana e riconosciuto come frutto dell'evergetismo di uno dei vescovi nolani suoi successori tra il 490 e il 523[15]. Le tessere auree su fondo blu scuro, in larga

per lo stretto legame, in funzione didascalico/asseverante, instaurato da Paolino tra alcuni *carmina* e la pianificazione degli interventi architettonici e decorativi, cfr. anche G. Herbert de la Portebarré-Viard, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification dans l'œuvre de Paulin de Nole*, in H. Brandeburgh - L. Pani Ermini (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola* cit., pp. 35-42.

13. Circa il ruolo rivestito da papa Damaso nella promozione del culto dei martiri – con rimandi anche alle azioni dei vescovi contemporanei – e l'ideazione della scrittura epigrafica cd. "damasiana" o "filocaliana" cfr., da ultimo, C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani* cit., pp. 78-90.

14. In proposito e per i rimandi a specifici testi, cfr. C. Lambert, *Martiri, santi e patroni nella Campania tardoantica: una devozione povera di epigrafi*, in A. Coscarella - P. De Santis (a cura di), *Martiri, santi e patroni: per un'archeologia della devozione*, Atti del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Cosenza, 15-18 settembre 2010), Cosenza 2012, pp. 517-526.

15. «Felicis penetral prisco venerabile cultu / lux nova diffusis nunc aperit spatiis. / Angusti memores solii gaudete videntes / praesulis ad laudem quam nitet

misura perdute, reiteravano il nome del santo e celebravano in forma anonima l'ampliamento degli spazi di un'aula di culto antico e venerando (fig. 4).

Per l'altomedioevo, infine, le rare manifestazioni epigrafiche – che non risultano ancora studiate sistematicamente – lasciano intravvedere i termini di un'integrazione programmatica tra parola e figurazione: piccole testimonianze onomastiche di un evergetismo di età e matrice longobarda, cui vanno aggiunti alcuni plutei iscritti dei vescovi *Lupenus* e Leone III (fine IX - inizi X secolo), al quale si deve anche la breve scrittura dedicatoria sui due capitelli che sormontano i pilastrini del protiro della cappella detta dei Santi Martiri e altri elementi di arredo liturgico[16] (fig. 5).

La grotta di San Michele a Olevano sul Tusciano

La grotta di San Michele a Olevano (SA) è situata a circa 600 metri s.l.m., sulle pendici occidentali del monte Raione, che domina il corso del fiume Tusciano (fig. 6). Malgrado la lunghezza e l'asprezza del cammino dal fondovalle alla cima, il luogo fu frequentato sin dall'epoca preistorica; a partire almeno dall'altomedioevo, per quanto sia difficile proporre una datazione iniziale per il fenomeno, il sito divenne mèta di pellegrinaggi legati al culto dell'Angelo. La tradizione storiografica locale, sostenuta da una serie di indizi e dalla successiva continuità insediativa monastica, rende plausibile uno stanziamento stabile di monaci italo-greci già in epoca precedente. Al grande fascino paesaggistico si uniscono le

hoc solium» (superficie esterna dell'edicola); «parvus erat locus ante sacris angustus agendis/supplicibusque negans pandere posse manus, / nunc popula spatiosa piis altaria praebet / officiis medii martyris in gremio. / Cuncta Deo renovata placent, novat omnia semper / Christus et in cumulum luminis amplificat. / Sic et dilecti solium Felicis honorans / et splendore simul protulit et spatio» (superficie interna), (cfr. C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani* cit., p. 291); per una descrizione della struttura e la sua attribuzione cronologica cfr. D. Korol, *La cosiddetta edicola mosaicata di Cimitile/Nola.* Parte II*: le ragioni per la nuova datazione verso il 500 d.C.*, in H. Brandeburgh - L. Pani Ermini (a cura di), *Cimitile e Paolino da Nola* cit., pp. 209-227; C. Ebanista, *Et manet in mediis* cit., pp. 179-198; Id., *La tomba di S. Felice nel santuario di Cimitile* cit., pp. 68-70; per i confronti contenutistici con alcuni coevi *tituli* monumentali di Roma, C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani* cit., pp. 292.

16. L'iscrizione dei due plutei di Leone III, oggi frammentari, fu trascritta nel Settecento: «Hoc. quod. cernitis. discite. quod. Leo. sollertior. tertio», «Episc. compsit. et. ornabit. amore. Di. et. Scor. Felici. et. Paulini»; per questi e gli altri elementi di arredo scultoreo, conservati tra l'*Antiquarium* e il deposito delle basiliche, cfr. C. Ebanista, *Et manet in mediis* cit., pp. 255-280.

dimensioni inusuali dell'antro naturale, all'interno del quale furono costruite, in progresso di tempo, sette cappelle in muratura, forse monumentalizzando precedenti altari[17] (fig. 7). Le caratteristiche del luogo, e soprattutto la presenza delle sette chiese interne, lo rendono uno dei più accreditati per essere identificato con il santuario «ad montem Aureum» visitato nell'870 dal monaco Bernardo e i suoi compagni di ritorno dalla Terrasanta. L'*Itinerarium Bernardi* narra infatti che i tre pellegrini, sbarcati dopo sessanta giorni di navigazione in uno scalo imprecisato – ma che tutti concordano nel localizzare nell'Italia meridionale – si recarono a visitare una «crypta» posta «ad montem Aureum», sulla quale cresceva abbondante vegetazione («super se silvam magnam»); al suo interno, ove «nemo potest pre obscuritate intrare, nisi cum accensis luminibus», essa ospitava «septem altaria» e il tutto era custodito da un «abbas». La dedica a san Michele della grotta di Olevano è un ulteriore elemento a favore dell'identificazione, giacché il monaco pellegrino era particolarmente devoto dell'Angelo, al punto da inserire il santuario micaelico del Gargano nel suo percorso di andata verso i luoghi santi di Palestina e da completare il viaggio di ritorno, dopo essere passato per Roma, con una visita al Mont Saint-Michel in Normandia[18].

Anche dal punto di vista delle attestazioni devozionali iscritte, la grotta di Olevano costituisce un ambito di grande importanza: una serie di interessanti graffiti è infatti conservata nell'ultima delle cinque cappelle ancora esistenti, un

17. Per una descrizione accurata del luogo, delle strutture architettoniche e dei pregevoli affreschi, con rilievi grafici e immagini, cfr. G. Kalby, *La cripta eremitica di Olevano sul Tusciano*, in «Napoli Nobilissima», III (1964), fasc. VI, pp. 205-227; Id., *La cripta eremitica di Olevano sul Tusciano*, in «Napoli Nobilissima», IV (1964), fasc. I-II, pp. 22-41; A. Carucci, *Gli antichi 'martyria' di Olevano sul Tusciano*, Salerno 1976; R. Zuccaro, *Gli affreschi di San Michele ad Olevano sul Tusciano*, Roma 1977. Per alcuni dati archeologici, cfr. A. Di Muro et al., *Luce dalla grotta: primi risultati delle indagini archeologiche presso il santuario di San Michele ad Olevano sul Tusciano*, in R. Fiorillo - P. Peduto (a cura di), Atti del III Congresso Nazionale di Archeologia Medievale (Salerno, 2-5 ottobre 2003), Firenze 2003, pp. 393-410.

18. Per le fonti e un'attenta rilettura dell'*Itinerarium Bernardi monachi Franchi* (T. Tobler - A. Molinier, *Itinera Hierosolimitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et lingua latina exarata*, Genevae 1880, vol. I, pp. 309-320), che prende anche in considerazione l'ipotesi di identificare il «mons Aureus» in questione con un omonimo luogo d'altura posto nella penisola sorrentina, in prossimità del monte Faito, si rimanda ad A. Vuolo, *L''Itinerarium' del monaco Bernardo*, in M. Oldoni (a cura di), *Tra Roma e Gerusalemme nel Medio Evo* cit., pp. 313-334.

edificio absidato ad aula unica rettangolare (circa 5×9 metri), la cui parte centrale, a pianta quadrata, è sormontata da una cupola (fig. 8).

Queste scritte estemporanee sono state oggetto di un'attenta lettura paleografica che, per quanto da considerarsi preliminare in ragione dell'accesso non agevole al sito, del precario stato di conservazione del monumento e della difficoltà di compiervi i necessari rilievi autoptici, ha consentito l'individuazione di alcune costanti e permesso un se pur ampio inquadramento cronologico[19]. I segni grafici, che occupano prevalentemente la zona absidale della cappella e in misura minore le pareti laterali, spesso sovrapponendosi le une alle altre (figg. 9-10), sono per lo più iscrizioni nominali, in genere precedute dal *signum crucis* e dal pronome personale «ego»; talora all'antroponimo fa seguito la qualifica (ad esempio: «+ Ego Gennaro»; «+ Ego Maria»; «Ego Anfri (pro Anfrid ?)»; «+ Ego Ioh(anne)s»; «+ Ursoleus»; «+ Leo»; «Petrus»; «Pipinus pres[biter]»). Tale formulazione richiama con evidenza le «sottoscrizioni testimoniali, delle quali sembrano riproporre funzione di pubblicità e forza di prova»[20]. L'onomastica è prevalentemente latina, ma i casi riferibili a una matrice germanica consentono un confronto con le sottoscrizioni documentarie e permettono di ipotizzare un inquadramento cronologico tra fine VIII e metà del IX secolo; l'adozione della scrittura beneventana da parte di alcuni degli autori, oltre a presupporne una provenienza locale, ha suggerito una datazione non anteriore alla seconda metà del IX secolo.

La presenza di un gran numero di croci di tipologia e dimensioni diverse – alcune anche di accurata fattura – è stata interpretata, infine, non come indice di analfabetismo, quanto piuttosto come «un modo più semplice e rapido di attestare la propria speciale devozione», richiamando le analoghe attestazioni nel santuario del Gargano[21].

Alcune considerazioni conclusive

Se nel caso di Cimitile la facilità di accesso al santuario e la visibilità delle trascrizioni epigrafiche esposte è fuori di dub-

19. M. Galante, *Scritte avventizie* cit., pp. 209-216, da cui sono tratti i dati di seguito esposti.

20. *Ivi*, p. 210.

21. *Ivi*, p. 212.

bio e diventa parte integrante del *medium* comunicativo, per Olevano occorre forse verificare il possibile valore ambivalente di una scrittura che, per quanto leggibile sui muri di un edificio potenzialmente accessibile a molti, di fatto è nascosta all'interno di una struttura chiusa, avvolta, per di più, dalle pareti della grotta (fig. 11). Si tratterebbe di una sorta di scrigno-reliquiario che pone il nome del pellegrino a diretto contatto con il sacro, verosimilmente rappresentato da resti di qualche personaggio venerato, deposti nell'altare del vano sormontato dalla cupola. Orienterebbe verso una cauta lettura di questo genere proprio l'impostazione dei graffiti, che richiama da vicino gli endotaffi dipinti all'interno di tombe privilegiate – non infrequenti nei territori longobardi, tanto del Nord che del Sud, e dei quali si hanno esempi significativi proprio in ambito beneventano – e le iscrizioni nominative dentro agli altari e ai reliquiari, che conoscono una diffusione non occasionale proprio tra VIII e IX secolo[22].

Come da altri osservato per Olevano, anche nei "micro testi" incisi di Cimitile i nomi sono di norma accompagnati da un *signum crucis*, che possiede tutte le caratteristiche di quella che nell'ambito della diplomatica viene definita "invocazione simbolica", vale a dire la trasposizione segnica dell'invocazione verbale corrispondente all'*in nomine Domini*. Si tratta di uno degli elementi asseveranti, che conferiscono il suggello di autenticità all'atto giuridico (in qualche sorta, l'antenato del giuramento fatto ponendo la mano sulla Bibbia, Scrittura per antonomasia); nel caso dei graffiti, la croce può indicare, a un tempo, la protezione divina (*signum salutis*) e, per traslato, la *corroboratio* dell'azione devozionale compiuta come *ex voto*.

Il cerchio comunicativo sembra dunque aprirsi e chiudersi all'insegna della "sacralità della parola", che diventa

22. Per una definizione di "endotaffio", un primo repertorio e un'attenta discussione, cfr. C. Treffort, *Mémoires carolingiennes. L'épitaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique* (*milieu VIII*e *-début XI*e *siècle*), Rennes 2007, pp. 23-42; per i casi beneventani L. Tomay, *Benevento longobarda: dinamiche insediative e processi di trasformazione*, in G. d'Henry - C. Lambert (a cura di), *Il Popolo dei Longobardi meridionali (570-1076). Testimonianze storiche e monumentali*, Atti del convegno (Salerno, 28 giugno 2008), Salerno 2009, pp. 128-134; C. Lambert, *Écrire sur pierre, écrire sur parchemin: entre atelier lapidaire et 'scriptorium' dans l'Italie du Sud lombarde (VIII*e *- XI*e *siècles)*, in V. Debiais - C. Treffort (a cura di), *Épigraphie médiévale et culture manuscrite*, Actes du III Congrès international d'épigraphie médiévale (Poitiers, septembre 2009), in cds.

segno alfabetico e grafico, *stigma* di un rapporto con il sacro ricercato e acquisito mediante la *peregrinatio 'ad loca sancta'* (Cimitile), la scelta di fare del santuario la propria dimora permanente, nella forma della vita ascetica o monastica (ancora Cimitile, con le sue iscrizioni funerarie di *ancillae* e *feminae sacratae Deo* e di *famuli Dei*), o l'*ascensus ad montem,* faticoso percorso che è metafora dell'esistenza umana e del particolare vissuto cristiano tardoantico e medievale, con l'esempio di Olevano, ove al semplice graffito viene affidato il compito di testimoniare, con forme talora rozze ma non prive di una certa solennità e imitative di modelli desunti dall'ambito giuridico, l'avvenuto pellegrinaggio.

In ultimo, non sembra casuale che gli artefici di queste scritture estemporanee, formalmente modeste, si siano rivelati non incolti e che a testimoniare una pratica che ha origine in ambienti culturalmente elevati, sia chiamato il "gesto epigrafico"; la rarità delle iscrizioni nei contesti rurali e negli stessi santuari devozionali le conferma come un "prodotto di importazione", prerogativa della civiltà urbana, la sola in grado di produrre e di utilizzare uno strumento che richiede non solo la decodificazione di segni, ma anche l'apprezzamento del loro significato e l'inserimento in un sistema di valori condivisi – la fede e la dimensione escatologica –, che nella città hanno il loro punto di partenza e il loro punto di arrivo. Come per il monaco Bernardo, forse, il Gargano e il *Mons aureus* sono tappe, ma le vere destinazioni – o i luoghi dell'esistenza nei quali esprimere quanto appreso nel viaggio – sono Roma, Gerusalemme e di nuovo Roma.

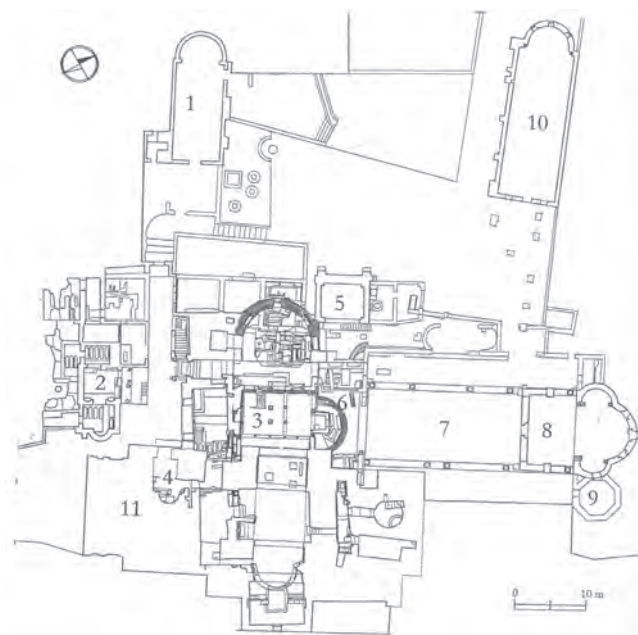



Fig. 1
Cimitile, pianta del complesso basilicale di San Felice (n. 2: basilichetta dei Santi Martiri; n. 3: basilica di San Felice)
Fonte: C. Ebanista, 'Et manet in mediis' *cit.*

Fig. 2
Cimitile, Basilica *ad corpus* di San Felice, graffiti devozionali

Fig. 3
Cimitile, Basilica di San Felice, transenne con iscrizioni di versetti biblici

Fig. 4
Cimitile, Basilica di San Felice, edicola mosaicata

Fig. 5
Cimitile, protiro della basilichetta dei Santi Martiri, capitelli del vescovo Leone III

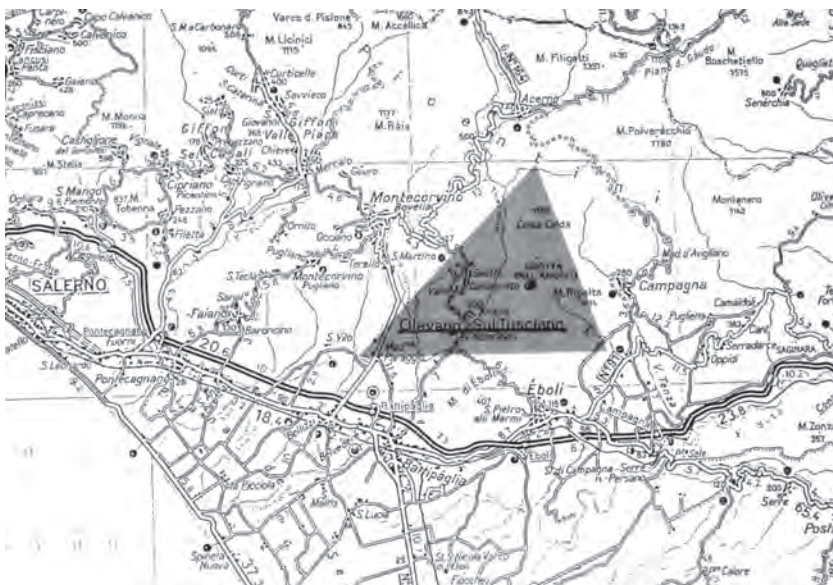



Fig. 6
Carta stradale con localizzazione della Grotta di San Michele a Olevano sul Tusciano

Legenda I Area dello scavo 2002 (c. d. Monastero)
II Area dello scavo 1992 (*hospitium*?)
III Vasca
IV Area delle deposizioni

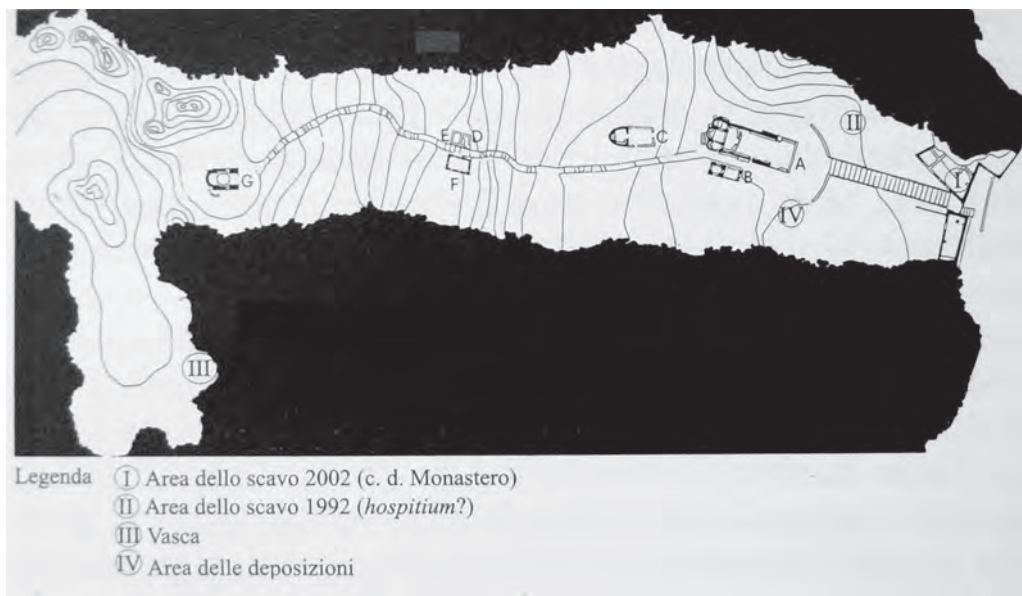



Fig. 7
Olevano sul Tusciano, Grotta di San Michele, pianta con localizzazione delle cappelle interne (lettera 'G': edificio con i graffiti)
Fonte: A. Di Muro et al., Luce dalla grotta *cit.*

Fig. 8
Olevano sul Tusciano, Grotta di San Michele, cappella con i graffiti interni

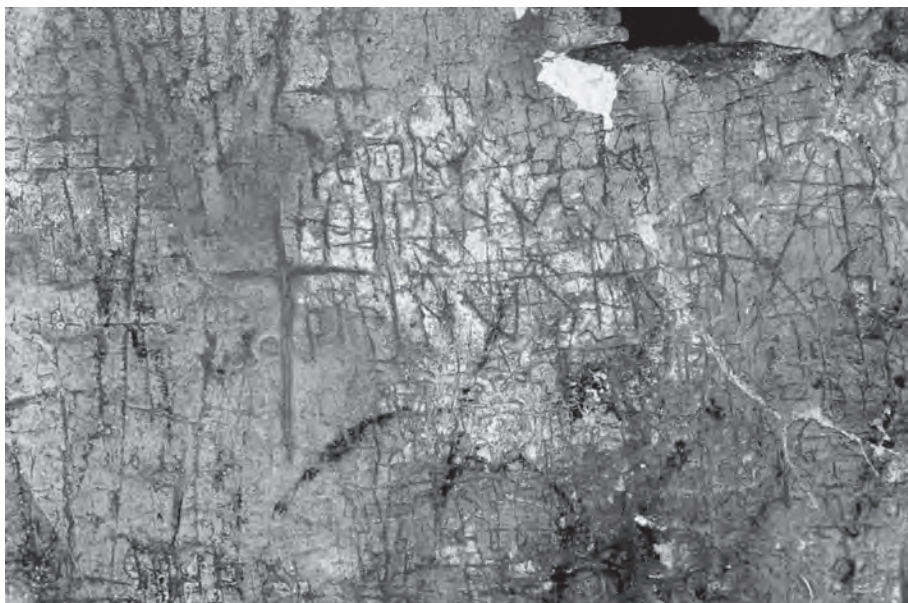



Fig. 9
Olevano sul Tusciano, Grotta di San Michele, graffiti devozionali

Fig. 10
Olevano sul Tusciano, Grotta di San Michele, graffiti devozionali

Fig. 11
Olevano sul Tusciano, Grotta di San Michele, l'ingresso visto dall'interno

Gli itinerari dei pellegrini tra Oriente e Occidente: paesaggi, uomini, culture

Francesca Romana Stasolla

> Ecco io, l'indegno egumeno Daniil della terra russa, infimo tra tutti i monaci, umile per i molti peccati, manchevole in ogni opera buona, spinto dal mio pensiero e dalla mia impazienza, ho voluto vedere la città santa di Gerusalemme e la terra promessa.[1]

Con queste parole si apre uno degli itinerari di pellegrinaggio più noti di area slava, quello dell'egumeno Daniil, che all'inizio del XII secolo scende dalla Rus' per visitare la Terrasanta. Un pellegrino che si pone sulla scia di molti altri, che fin dall'epoca paleocristiana avevano attraversato l'Europa per giungere a Gerusalemme e presso i santuari martiriali che si andavano costituendo nelle regioni orientali dell'Impero; un percorso reso a tratti difficoltoso e che vede una netta diminuzione dei pellegrinaggi nel periodo in cui la Città Santa è in mano araba, tra la prima metà del VII secolo e la riconquista ad opera dei crociati. Non a caso, gli scritti dei viaggiatori si concentrano anteriormente all'VIII secolo e poi in età crociata, quando la rioccupazione dei luoghi sacri e la costitu-

1. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa*, a cura di M. Garzaniti, Roma 1991, p. 71.

zione del Regno di Gerusalemme rese di nuovo praticabili i cammini di devozione. L'ampiezza cronologica di tali fonti si rispecchia inevitabilmente anche nelle loro linee costitutive, nelle modalità di resa degli aspetti paesaggistici, nell'incontro con un *diversum* culturale che vede i pellegrini di età paleocristiana e altomedievale molto più dettagliati, disponibili e interessati nei confronti di mondi diversi dal proprio. Questa è la ragione della scelta di prendere in esame, in questa occasione, le fonti anteriori al IX secolo[2]. L'utilizzo dell'*Itinerario* di Daniil è funzionale non solo a un'analisi comparativa delle modifiche avvenute nel corso del tempo in viaggi con grandi analogie sotto il profilo topografico, almeno per la *pars Orientis*, ma anche ad aprire uno sguardo su quei viandanti che,

2. Si tratta dell'itinerario Burdigalense, dell'inizio del IV secolo, cfr. P. Geyer - O. Cuntz (a cura di), *Itinerarium Burdigalense*, in *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum. Series latina), Turnholti 1965, pp. 1-26; cui seguono R. Gelsomino, *L'Itinerarium Burdigalense e la Puglia*, in «Vetera Christianorum», III (1966), pp. 161-208, per gli aspetti topografici relativi all'Italia meridionale; L. Douglass, *A New Look at the Itinerarium Burdigalense*, in «Journal of the Early Christian Studies», IV (1996), n. 3, pp. 313-333; J. Elser, *The Itinerarium Burdigalense. Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire*, in «The Journal of Roman Studies», XC (2000), pp. 181-195, anche in relazione agli aspetti politici che sottendono al programma costantiniano del pellegrinaggio, questione approfondita in C. Mango, *The Pilgrim's Motivation*, in E. Dassmann - J. Engemann (a cura di), *Atti del XII Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Bonn, 22-28 settembre 1991)*, Münster 1995, pp. 1-9; C. Milani, *Strutture e formulari nell''Itinerarium' Burdigalense (a. 333)*, in «Aevum», LVII (1983), pp. 99-108, per gli aspetti più propriamente linguistici, cui ha fatto seguito una comparazione nello stesso ambito con gli altri itinerari in C. Milani, *Gli 'Itineraria ad loca sancta'*, in G. Gobber - C. Milani (a cura di), *Tipologia dei testi e tecniche espressive*, Atti del convegno (Milano, 15-16 novembre 2001), Milano 2002, pp. 37-46; S. Weingarten, *Was The Pilgrim from Bordeaux a Woman? A Reply to Laurie Douglass*, in «Journal of Early Christian Studies», VII (1999), n. 2, pp. 291-297, su una diversa interpretazione, in chiave femminile, dell'autore del racconto di viaggio; sulla figura di Egeria, della fine del IV secolo cfr. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae*, in *Itineraria et alia geographica* cit., pp. 29-90; R. Weber (a cura di), *Appendix ad Itinerarium Egeriae*, in *Itineraria et alia geographica* cit., pp. 91-103; H. Sivan, *Who was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratiam*, in «Harward Theological Review», LXXXI (1988), pp. 59-72, in merito alle diverse opinioni sulla figura della pellegrina; circa il *De situ Terrae Sanctae*, del VI secolo, cfr. P. Geyer (a cura di), *Theodosii De Situ terrae Sanctae*, in *Itineraria et alia geographica* cit., pp. 113-125; dell'anonimo piacentino, sempre del VI secolo, cfr. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium*, in *Itineraria et alia geographica* cit., pp. 127-174; della cronaca di Arculfo, del VII secolo, cfr. L. Bieler (a cura di), *Adamnani de locis sanctis*, in *Itineraria et alia geographica* cit., pp. 175-234; di Beda dell'VIII secolo cfr. Beda, *De locis sanctis*, a cura di J. Fraipont, in *Itineraria et alia geographica* cit., pp. 251-280; di Willibaldo, sempre dell'VIII secolo, cfr. Hugeburg di Heidenhaim, *Vita Willibaldi episcopi Eichstensis. Il monaco Willibald e la monaca Hugeburc: la scrittura a quattro mani di un'esperienza odeporica dell'VIII secolo*, a cura di M. Iadanza, Firenze 2011 ("Per Verba". Testi mediolatini con traduzioni 28).

tra XI e XII secolo, scendono dall'area russa e contribuiscono così ad ampliare le rotte territoriali e soprattutto culturali del mondo mediterraneo; allo stesso modo, itinerari di età crociata sono stati letti a solo scopo geografico, quando consentono di ricostruire e meglio visualizzare il periplo di pellegrini più antichi. Questo tipo di opere letterarie infatti nasce con lo scopo primario di dar conto della propria esperienza[3] e di favorire il viaggio di coloro che desiderano emularla, ma diventa anche un potente strumento di diffusione di informazioni, più o meno reali, sul fascinoso Oriente. La loro fortuna, più per questa seconda ragione che per la realtà topografica, è attestata dalla lunga tradizione manoscritta, così che esse, per tutto il medioevo, hanno costituito un ponte culturale fra le due parti del Mediterraneo.

Nel corso del tempo, la struttura di queste fonti muta profondamente, segno del costituirsi di una diversa mentalità nei confronti delle realtà meno note. Nel terzo decennio del IV secolo, il cittadino di Bordeaux che si reca a Gerusalemme e quindi a Roma in un percorso circolare che attraversa l'Europa balcanica in andata e quella mediterranea al ritorno, segue nella sua esposizione la cadenza del *cursus publicus*, con la sequenza regolare di *civitates*, *mansiones* e *mutationes* che anticipa la *Tabula Peutingeriana*[4] (fig. 1). Il mondo mediterraneo è ancora un mondo conosciuto, sentito sotto il controllo imperiale, non solo politico e militare, ma innanzitutto culturale, così che all'arido elenco dei luoghi di sosta l'autore aggiunge solo brevi note sugli edifici religiosi e sui siti collegati agli avvenimenti biblici. Un viaggio di fede, quindi, ma all'interno di un sistema avvertito come proprio, familiare alla collettività e reso sicuro dalla presenza imperiale solida più nella sensibilità degli uomini che nella realtà politica. Già poco più tardi, alla fine del secolo, l'itinerario di Egeria, ben più personale e descrittivo, sottolinea l'esistenza di *mansiones*

3. Così è espresso nel racconto di Arculfo, che disegna su una tavoletta cerata gli schizzi degli edifici religiosi da lui visti: «De quibus diligentius sanctum interrogavimus Arculfum, praecipuae de sepulchro Domini et ecclesia super illud constructa, cuius mihi formulam in tabula cerata Arculfus ipse depinxit», cfr. L. Bieler (a cura di), *Adamnani de locis sanctis* cit., p. 187, e poi ancora: «Has itaque quaternalium figura ecclesiarum iuxta exemplar quod mihi, ut superius dictum est, sanctus Arculfus in paginola figuravit cerata depinximus, non quod possit earum similitudo formari in pictura ...» (*ivi*, p. 189).

4. F. Pontera (a cura di), *Tabula Peutingeriana. Le antiche vie del mondo*, Firenze 2003.

al limitare del deserto, in contatto con mondi e popolazioni altrimenti sconosciute[5], ma che stanno pericolosamente avanzando entro i confini dell'Impero.

Benché la venerazione dei luoghi santi e i viaggi per visitarli siano un fenomeno molto precoce in ambito cristiano, con una diffusione ben standardizzata già nel III secolo, cammini veri e propri cominciano solo nel IV, evidentemente in risposta al desiderio di conoscenza di tali spazi sacri e alla diffusione della pratica anche tra ceti poco abbienti, che meno potevano utilizzare le strutture destinate ai funzionari pubblici. I pellegrini che arrivavano in Oriente dovevano percorrere la principale strada di accesso a Gerusalemme, quella che collegava, lungo la costa, l'Asia Minore, la Siria e l'Egitto, con tappe diverse (fig. 2). In alternativa, si poteva attraversare una via proveniente da nord, ma interna, da Damasco lungo la valle del Giordano, quindi Cesarea e Scitopoli. Si poteva, poi, continuare la valle del Giordano per Gerico fino a Gerusalemme, oppure passare per la Samaria, i cui abitanti non erano, in età tardoantica, particolarmente accoglienti nei confronti di ebrei e cristiani, giungendo a creare pretesti per mettere questi ultimi in difficoltà[6] (fig. 3). O, ancora, era fattibile seguire per quanto possibile la strada costiera (fig. 4). A sua volta, Gerusalemme poteva costituire insieme la tappa finale del viaggio ma anche il punto di partenza per la visita agli altri luoghi santi, con molte varianti che comprendevano anche il cammino verso l'Egitto e quindi verso il Sinai, ricco di memorie bibliche e di presenze monastiche.

5. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., pp. 45-46: «Ac sic ergo cum pervenissemus Faram, quod sunt a monte Dei milia triginta et quinque, necesse nos fuit ibi ad resumensum biduo immorari. Ac tertia die inde maturantes venimus denuo ad mansionem id est in desertum Faran, ubi et euntes manseramus [...]. Faranite autem, qui ibi consueverunt ambulare cum camelis suis, signa sibi locis et locis ponent, ad quae signa se tendent et sic ambulare per diem. Nocte autem sign cameli attendunt. Et quid plura? Diligentius et securius iam in eo loco ex consuetudine Faranitae ambulant nocte quam aliqui hominum ambulate potest in his locis, ubi via aperta est».

6. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 133: «Descendentes per campestria, civitates vel vicos Samaritanorum; et per plateas, unde transivimus sive nos sive Iudaei, cum paleas vestigia nostra incendentes; tanta illis est execratio utrisque. Christianis quidem responsum faciunt, ea sane ratione, ut quod habis emere non tangas, antequam pretium des; quod si tetigeris et non compreveris, mox scandalum. Nam foris vico una condoma habent posita, qui faciunt responsum. Ipsos nummos in aqua iactas, nam de manu non accipiunt. Et denuntiant tibi, quando egrederis: non sputes, et si sputaveris, scandalum generas».

Gli itinerari sono scritti per i propri concittadini, e lo dimostra una serie di particolari apparentemente secondari, ma rivelatori, come le unità di misura. Per esempio, l'*Itinerarium Burdigalense* segna i tragitti in "leghe" nel tratto relativo alla Gallia, per poi passare al più universale sistema di misurazione, "il miglio"; il *De situ Terrae Sanctae* utilizza il "passo" per le brevi distanze[7]; l'egumeno russo Daniil riporta le distanze maggiori in "verste", le minori in "sagene"[8]. Il tentativo di coinvolgimento del lettore si esprime anche attraverso una serie di informazioni che hanno lo scopo di contestualizzare i luoghi, di offrirne non solo le attrattive turistiche e religiose, ma anche i sapori e gli odori. Così, nell'isola di Chio, ci dice Daniil, non solo «è sepolto il santo martire Isidoro», ma anche vi «si produce il mastice, del buon vino e ogni tipo di verdure»[9]. Lungo il fiume Giordano nei pressi di Sodoma e Gomorra si raccolgono zolfo e bitume[10], e bitume e catrame emergono dal Mar Morto[11]. Le navi giungevano dall'India «cum diversibus aromatibus»; forse tra questi c'è anche il "rafanino oleo" con i quali sono unti capi e piedi dei pellegrini da parte del corteo di donne e bambini a Fara, salmodiante in lingua *Aegyptica*[12]. Il fascino dell'Oriente ricorre nelle allusioni all'India come terra delle ricchezze e delle meraviglie, dove gli orizzonti fra reale e immaginario si fondono, da cui arrivano anche i noci verdeggianti che si ritengono provenire direttamente dal paradiso[13]. L'anonimo piacentino nota come negli stagni nei dintorni di Alessandria vivano molti coccodrilli[14] e ha occasione, ai confini dell'Arabia, di vedere le piante di pepe[15]. Una serie di comparazioni doveva aiutare il lettore a ricostruire idealmente anche il paesaggio,

7. P. Geyer (a cura di), *Theodosii De Situ terrae Sanctae* cit., p. 118.

8. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., pp. 86 e 118.

9. *Ivi*., p. 75.

10. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 134: «Ibi in proximo per civitas quae vocatur Liuiada, ubi remanserunt duo semis tribus Israhel, antequam Iordanum transirent; in quo loco sunt termae ex se lavantes, que vocatur Moysi, ibi etiam et leprosi mundantur. est ibi fons, aqua dulcissima, […] non longe a mare salinarum, in qua etiam et Iordanis ingreditur subtus Sodoma et Gomurra, ad cuius litus sulphur et bitumen colligitur».

11. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., p. 113.

12. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 149 (40).

13. *Ivi*, p. 151 (41).

14. *Ivi*, p. 152 (45).

15. *Ivi*, p. 150 (41).

mediante le analogie tra la portata e il corso dei fiumi, per cui l'Eufrate scorre con grande impeto, «sicut habet fluvius Rodanus»[16], il Giordano è «del tutto simile al fiume Snov», e lungo la riva «ci sono molti vimini, ma non come il nostro vimine, ma neppure è simile ai cornioli»[17].

In luoghi lontani prendono corpo anche i processi produttivi di merci preziose, come l'incenso[18], anche se Gerusalemme appare come un'oasi paradisiaca nella quale tutto cresce in abbondanza, come risultato della benedizione di Dio[19]. Nel territorio attorno alla Città Santa, la terra dà frutti prodigiosi, così che le stesse aree, come quelle nei dintorni di Gerico, nelle quali il cammino è spossante[20], in età tardoantica appare lussureggiante di coltivazioni[21]. Alcune zone

16. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., p. 59: «Itaque ergo proficiscens de Hierapolim in quintodecimo miliario in nomine Dei perveni ad fluvium Euphraten, de quo satis bene scriptum est esse "flumen magnum Euphraten" et ingens, et quasi terribilis est; ita enim decurrit habens impetum, sicut habet fluvius Rhodanus, nisi quod adhuc maior est Euphrates».

17. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., p. 105. La stessa comparazione ricorre alla p. 142.

18. *Ivi*, p. 78: «A Macri e in tutta quella terra fino a Mira, cresce l'incenso nero e lo storace: [il primo] vien fuori dall'albero come un midollo e lo raccolgono con un ferro aguzzo. Il nome di quell'albero è carpino, e per aspetto è simile all'ontano. L'altro alberello piccolo, per aspetto è simile al tremolo e si chiama storace. Sotto la corteccia di quell'alberello c'è un grande verme, più grande di un lombrico, e quel verme rodo l'alberello e da quell'alberello vien fuori la tarlatura, come crusca di frutmento e cade da quell'albero come resina di ciliegio. Gli uomini la raccolgono e l mischiano con [quella del]l'albero, [li] cuociono [preparando] così l'incenso storace e, postolo in otri, lo vendono ai mercanti».

19. *Ivi*, p. 101.

20. *Ivi*, pp. 102-103.

21. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., pp. 136-137: «Fons aquae, quam indulcavit Helisaeus, inrigat omnem Hiericho. Ibi nascitur vinum potiston, qui febrientibus datur. Ibi nascitur dactalum de libra, ex quibus mecus adduxi in provincia, ex quibus unbum domino Paterio patricio dedi. Ibi nascitur cetrius de libras quadraginta et virga fasioli longa pedes duo et in latidudinem [et in longitudinem] digitos duos. Ibi est et vitis, unde in ascensionem Domini unas cistas plenas venales in monte Oliveti, et inde pentecosten mustum t exinde colata plena proponuntur». Per la topografia di Gerico e del suo territorio in età tardoantica si rimanda a D.C. Baramki, *An Early Byzantine Basilica a Tell Hassan, Jericho*, in «Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine», VI (1936), pp. 82-89, in riferimento alle strutture di culto bizantine; cfr. P.A. Augustinivic', *Gerico e dintorni*, Gerusalemme 1951; C.M. Bennet, *Appendix*, in K. Kenyon (a cura di), *Excavations at Jericho II. The Tombs Excavated in 1955-1958*, London 1965, pp. 539-544; P. Donceel-Voûte, *Jericho aux époques byzantine et omeyyade*, in «Dossier d'Archeologie», XXIV (1999), pp. 113-121; F. Zagari, *Appendix H. Remarks on the Byzantine Occupations of Tell es-Sultan*, in N. Marchetti - L. Nigro (a cura di), *Excavations at Jericho, 1998. Preliminary Report on the Second Season of Archaeological Excavations and Surveys at Tell*

sono ricche di proprietà curative. Dal sepolcro di Giovanni Teologo a Efeso «viene fuori della cenere santa e i fedeli raccolgono quella cenere santa per la cura di ogni infermità»[22].

Il tentativo di far apprendere i paesaggi ai lettori spinge i pellegrini a una serie di comparazioni, così che del carpino, sconosciuto nelle terre della Rus', viene detto che «per aspetto è simile all'ontano»[23]. Ai pellegrini occidentali, il vescovo di Arabia aveva fatto conoscere il nome greco, *dendros alethiae*, di quello che più a ovest era detto *arbor veritatis*[24]. Anche per la toponomastica sacra, avviene lo stesso processo di traduzione per favorire la comprensione di coloro che si mettevano in pellegrinaggio, così che il giardino lussureggiante presso il Giordano è definito «cepos to agiu Iohanni, id est quod vos dicitis Latine hortus sancti Iohannis»; dallo stesso provengono le eulogie, i pomi di S. Giovanni Battista[25]. Termini specifici greci vengono riportati anche per alcune categorie di personaggi, come i fanciulli di ambo i sessi che partecipano alla liturgia che si tiene nell'*Anastasis*, che Egeria denomina rispettivamente *monazontes* e *parthene*[26]. Nell'ambito della medesima celebrazione religiosa, la pellegrina sottolinea come l'ora decima «quod appellatur hic lycinicon, nam nos dicitur lucernare»[27]; e ancora, spiega come il *Kyrie eleyson* corrisponda al *Miserere Domine* latino[28]. In effetti, il problema

es-Sultan, Palestine, «Quaderni di Gerico», II (2000), pp. 355-381, per le presenze tardoantiche e altomedievali rinvenute nel corso delle campagne archeologiche realizzate dalla missione italiana a Gerico.

22. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., p. 76.

23. *Ivi*, p. 78.

24. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., p. 48: «Hoc tamen referente sancto episcopo de Arabia cognovimus; nam ipse nobis dixit nomen ipsius arboris, quequadmodum appellant eam grece, id est dendros alethiae, quod nos dicimus arbor veritatis».

25. *Ivi*, p. 56: «Tunc dixit nobis ipse sanctus presbyter: "in hodie hic hortus aliter non appellatur Graeco sermone nisi khpou tou agiou Iohanni, id est quod vos dicitis Latine hortus sancti Iohannis". [...] Nos ergo accipientes de presbytero eulogias, id est de pomario sancti Iohannis baptistae, similiter et de sanctis monachis, qui ibi monasteria habebant in ipso horto pomario, et gratias semper Deo agentes profecti sumus iter nostrum, quo ibamus».

26. *Ivi*, p. 67: «Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendent omnes monazontes et parthene, ut hic dicunt, et non solum hii, sed et laici praeter, viri aut mulieres, qui tamen volunt maturius vigilare».

27. *Ivi*, p. 68: «Hora autem decima, quod appellant hic lycinicon, nam nos dicimus lucernare, similiter se omnis multitudo colliget ad Anastasim, incenduntur omnes candelae et cerei et fit lumen infinitum».

28. *Ivi*, p. 68: «Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi

delle diversità linguistiche doveva essere non indifferente, e porre barriere non solo al vivere quotidiano, ma anche alla comprensione della liturgia, fatto questo ben grave per chi si recava presso santuari proprio a scopi devozionali. Con il passare del tempo e la diffusione dei pellegrinaggi a popoli e terre sempre più numerosi, si amplia anche la tipologia dei monasteri, che diventavano punti di accoglienza e di sostegno per viaggiatori di specifiche nazionalità, spesso di committenza reale, come per esempio quello della Santa Croce, fondato a ovest di Gerusalemme dal Taziano, re della Georgia nella seconda metà del VI secolo[29]. Proprio l'ambiente monastico sembra essere quello più incline alla varietà linguistica, visto che nell'area del Sinai, in un monastero fortificato vivono, oltre a molti interpreti di vari idiomi, tre abati *scientes linguas*, che parlano quindi latino, greco, siriaco, egizio e il dialetto dei Bessi, una popolazione della Tracia[30]. Nella ben organizzata Gerusalemme, fin dal IV secolo Egeria attesta la complessa articolazione linguistica sottesa ai riti pasquali che, a fronte di una popolazione di fedeli per metà greca e per metà siriaca, vedono il vescovo parlare entrambi gli idiomi, oppure servirsi di un presbitero che traduce. Poiché i testi liturgici sono in greco, le preghiere vengono tradotte in siriaco, affinché il popolo capisca. Infine, monaci e monache greco-latini traducono in latino per coloro che non comprendono né greco, né siriaco[31].

Rievocazioni storiche, reali o riconducibili a leggende, servono per accentuare l'interesse di alcuni luoghi, e gli itinerari agiscono da potenti diffusori di notizie e di credenze. I fenomeni vulcanici delle isole greche sono definiti come

stant respondentes semper: kurie eleuson, quod dicimus nos: miserere Domine, quorum voces infinitae sunt».

29. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., pp. 129-130.

30. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 148 (37).

31. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., p. 89: «Et quoniam in ea prouincia pars populi et grece et siriste nouit, pars etiam alia per se grece, aliqua etiam pars tantum siriste, itaque quoniam episcopus, licet siriste nouerit, tamen semper grece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui episcopo grece dicente siriste interpretatur, ut omnes audiant [ut omnes audiant] quae exponuntur. Lectiones etiam, quecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est grece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec grece nouerunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores grecolatini, qui latine exponunt eis».

"tormenti di Erode", probabilmente in riferimento alla leggenda riportata da Giuseppe Flavio o al racconto della *Cronaca* dell'Amartòlo, riguardante la morte di Erode[32]. La maestà delle piramidi incontrate da Egeria tra Menfi e Babilonia la porta a considerarle granai costruiti dal biblico Giuseppe per la conservazione dei cereali[33]. Il sito dove sorgeva la tenda di Abramo è individuato da un grande albero di quercia, che «si drizza sostenuto da Dio»[34]. Ricorre, anche topograficamente, il rapporto tra Adamo e Cristo, tale che

> quando sulla croce il Signore nostro Gesù Cristo emise il suo spirito, allora si squarciò il velo del tempio e la roccia si spaccò. Quando quella roccia si fendette sul capo di Adamo, per questa fenditura è sceso sangue e acqua dal costato del Signore sul capo di Adamo e ha lavato tutti i peccati del genere umano.[35]

Così scrive pure il russo Daniil, che però riprende una leggenda che si trova anche nei racconti dei pellegrini altomedievali. Lo stesso autore ripercorre la coincidenza topografica tra l'ara del sacrificio di Abramo e la collina della crocifissione[36].

Le terre lontane sono anche quelle del fantasioso, dell'improbabile, del favoloso, luoghi dove uno dei chiodi della passione di Cristo, se fissato a una croce lignea è in grado di farla librare in aria, sostenuta dallo Spirito Santo[37]; luoghi come la piscina presso Bethšan, nella quale Cristo avrebbe preso il bagno con i discepoli, e nella quale era ancora possibile immergersi[38]; luoghi resi desolati dalla distruzione di Sodoma e dagli accadimenti legati alla moglie di Lot, trasformata in sale, dove si trova una colonna che viene ricoperta dalle

32. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., p. 77, nota 39 per la presentazione delle diverse ipotesi di derivazione dell'espressione.

33. R. Weber (a cura di), *Appendix ad Itinerarium Egeriae* cit., p. 100: «Inter Memphis vero et Babylonia milia sunt duodecim, ubi sunt pyramides plurime, quas fecit Ioseph ad frumenta recondenda».

34. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., pp. 122-123.

35. *Ivi*, p. 87.

36. *Ivi*, pp. 88-89. Il rapporto fra Adamo e Cristo è strettissimo e riccamente esaminato in letteratura. Per brevità e per congruità con gli aspetti qui presi in esame, ci si limita a rimandare a O. Erich, s.v. *Adam-Christus*, in *Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte*, I, 1937, coll. 156-167; alla leggenda della Vera Croce, la cui versione più nota è riportata da Jacopo da Varagine nella *Legenda Aurea* (Jacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di T. Graesse, Dresden-Leipzig 1849).

37. *Ivi*, p. 80.

38. *Ivi*, p. 140.

acque del Mar Morto[39]. Allo stesso modo, lungo le rive del Mar Rosso resterebbero le vestigia del carro utilizzato dal faraone per cercare di fermare l'esodo ebraico, carro di grandi dimensioni, significativamente arenato sulla spiaggia[40]. La basilica di Sion è, secondo il racconto dell'anonimo piacentino, ricca di reliquie e oggetti memoriali più o meno verosimili, dalla colonna della flagellazione di Cristo, alle pietre della lapidazione di santo Stefano, alla croce sulla quale Pietro trovò il martirio a Roma[41]. Le catene di Giuda sono invece visibili alla fine del IV secolo in un «angulo tenebroso», in Gerusalemme, mentre il sangue di Cristo crocifisso «paret in ipsa petra» del Golgota, sempre secondo l'anonimo piacentino[42]. Contestualmente, la necessità di fissare nel tempo e nello spazio la realtà del viaggio spinge molti pellegrini a realizzare graffiti nei luoghi visitati, per lasciare traccia di sé o dei propri familiari, come fa il piacentino scrivendo, a Cana, i nomi dei suoi genitori[43] e come l'archeologia rivela nei molti santuari orientali, dalla casa di Pietro a Cafarnao[44] allo xenodochio di San Giorgio nel Negev[45].

Gli incontri tra uomini prevedono spesso la figura di mediatori culturali. Si tratta di guide, spesso monaci, come per

39. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., p. 53: «In sinistra autem parte vidimus terras Sodomitum omnes nec non et Segor, quae tamen Segor sola de illis quinque in hodie constat. […] Locus etiam, ubi fuit titulus uxoris Loth, ostensus est nobis, qui locus etiam in scripturis legitur. Sed mihi credite, dominae venerabiles, quia columna ipsa iam non paret, locus autem ipse tantum ostenditur: columna autem ipsa dicitur mari mortuo fuisse cooperta. Certe locum [cum] videremus, columnam nullam vidimus, et ideo fallere vos super hanc rem non possum. Nam episcopus loci ipsius, id est de Segor, dixit nobis, quoniam iam aliquot anni essent, a quo non pareret columna illa».

40. R. Weber (a cura di), *Appendix ad Itinerarium Egeriae* cit., pp. 100-101: «Antequam vero pervenias ad montem sanctum Sina, occurrit castrum Clesma super mare Rubium, ubi filii Israhel sicco pede transierunt mare. Vestigia autem currus Pharaonis in mediis arenis parent usque in sempiternum. Rote autem ipse inter se multo plus abent quam currus temporis nostri, qui nunc in Romano imperio fiunt; nam inter rotam et rotam viginti et quadtuor pedes et eo amplius fuerunt, orbitae autem ipse habent binos pedes in lato. Vestigia vero currus Pharaonis usque ad mare accedunt, ubi tamen ingressus est in mare, dum vult filios Israhel comprehendere».

41. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 140 (22).

42. *Ivi*, p. 138 (19).

43. *Ivi*, cap. 4, r. 9.

44. E. Testa, *I graffiti della casa di San Pietro*, Cafarnao. Studium Biblicum Franciscanum 19, Gerasulemme 1972, vol. IV.

45. P. Figueras, *Pilgrims to Sinai in the Byzantine Nagev*, in *Atti del XII Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana* cit., pp. 756-762.

esempio ci attesta il russo Daniil a proposito dell'«uomo santo e vecchio di giorni e molto dotto» che esce dalla sua laura per guidare l'egumeno a Gerusalemme, per poi accompagnarlo «fino al lago di Tiberiade, e al Tabor, a Nazaret, a Ebron e al Giordano», aree che non sono visitabili «senza una buona guida e senza interprete»[46]. La presenza monastica come depositaria della conoscenza storica, paesaggistica e biblica dei luoghi che si attraversano ricorre in modo costante e i monasteri si rivelano non solo punti nodali per l'accoglienza fisica dei pellegrini, ma innanzitutto come porti sicuri spirituali e culturali. La diffusione cenobitica rompe il bipolarismo città-deserto come spazio della vita-luogo della morte, bipolarismo che molto deve alle immagini bibliche – come emerge da altri contributi in questo medesimo volume – ma ritengo anche al portato culturale di questi pellegrini, eredi della visione romana che oppone la città come sede dei *cives*, e quindi di quanto è civile, a quanto è fuori delle mura urbane e che risulta per definizione barbaro. Così per Egeria e i suoi compagni i monasteri dell'area del Sinai consentono di passare una notte tranquilla; qui, dopo l'ascesa faticosa al monte, talmente ripida da non potersi fare con cavalcature, ma solo a piedi, davanti alla piccola chiesa un presbitero, monaco e asceta, muove incontro ai visitatori, e a lui se ne aggiungono altri. Saranno costoro che, al momento della partenza, consegnano ai pellegrini come *eulogias*, pomi che crescono sul monte[47]. Che fosse questo un atteggiamento

46. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., pp. 73-74: «Io, indegno egumeno Daniil, giunto a Gerusalemme, sono rimasto 16 mesi, così ho potuto percorrere ed esaminare tutti questi luoghi santi. Senza una buona guida e senza interprete non è possibile esaminare e vedere tutti i luoghi santi. E ho dato tutto ciò che avevo fra le mani dei miei poveri averi a chi conosceva bene i luoghi danti nella città e fuori della città perché mi indicassero tutto bene, e così fu. Dio mi ha concesso di trovare nella laura un uomo santo e vecchio di giorni e molto dotto. A questo sant'uomo Dio pose nel cuore di amare me misero. Egli mi ha mostrato bene tutti quei luoghi santi, a Gerusalemme e in tutta quella terra mi ha guidato, fino al lago di Tiberiade e al Tabor, a Nazaret, a Ebron e al Giordano, e per tutti questi luoghi mi ha fatto da guida e ha sopportato con me le fatiche per amore».

47. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., pp. 39-40: «Nos ergo sabbato sera ingressi sumus montem, et pervenientes ad monasteria quedam susceperunt nos ibi satis humane monachi, qui ibi commemorabantur, prebentes nobis omnem humanitatem; […] Ibi ergo mansimus in ea nocte, et inde maturius die domnica cum ipso presbytero et monachis , qui ibi commemorabantur, cepimus ascendere montes singulos. […] In eo ergo loco [sul monte] est nunc ecclesia non grandis, quoniam et ipse locus, id est summitas montis, […] Cum ergo iubente Deo persubbissemus in ipsa summitate et pervenissemus ad hostium

diffuso nei confronti dei fedeli si comprende dalla reiterazione con la quale episodi analoghi ricorrono nella narrazione di Egeria: allo stesso modo, infatti, presso il monte Nebo, presbiteri e monaci mostrano la strada ai nuovi arrivati, li accompagnano, recitano orazioni, leggono con loro i brani delle Sacre Scritture collegate con i luoghi visitati, offrono eulogie[48]. Secondo Egeria, il dono di queste ultime sembra essere una *consuetudo monachis*[49]. Spesso i religiosi muovono incontro ai pellegrini, li invitano nelle chiese e nei monasteri e procedono a vere e proprie visite guidate, dove al ricordo dei luoghi santi si mescolano annotazioni geografiche e di costume[50]. Nelle città, talvolta, il ruolo di guida, evidentemente per gli ospiti di alto rango, pare essere svolto anche dagli stessi vescovi[51]. Proprio Egeria, giunta sulle coste del

ipsius ecclesiae, ecce et occurrit presbyter veniens de monasterio suo qui ipsi ecclesie deputabantur, senex integer et monachus a prima vita et, ut hic dicitur, ascitis […]».

48. *Ivi*, pp. 51-52: «[…] coepimus festinare, ut perveniremus ad montem Nabau. Euntibus nobis commonuit presbyter loci ipsius, id est de Libiade, quem ipsum nobiscum rogntes moveramus de mansione, quia melius ipsa loca noverat […] nos satis auidi optati sumus ire, et statim divertentes a via secuti sumus presbyterum, qui nos ducebat. […] Monachi autem plurimi commanent ibi vere sancti et quos hic ascites vocant. Hi ergo sancti monachi dignati sunt nos suscipere valde humane, nam et ad salutationem suam permiserunt nos ingredi. Cum autem ingressi fuissemus ad eos, facta oratione cum ipsis eulogias nobis dare dignati sunt, sicut habent consuetudinem dandi his, quos humane suscipiunt. […] Multi autem et ex ipsis monachis sanctis, qui ibi commanebant iuxta aqua ipsa, qui tamen potuerunt imponere sibi laborem, dignati sunt nobiscum ascendere montem Nabau».

49. *Ivi*, p. 65: «Nam et eulogias dignati sunt dare mihi et omnibus, qui mecum erant, sicut est consuetudo monachis dare, his tamen, quos libenti animo suscipiunt in monastriis suis».

50. *Ivi*, p. 55: «Statim ergo ut haec audivi, descendimus de animalibus, et ecce occurrere dignatus est sanctus presbyter ipsius loci et clerici; qui nos statim suscipientes duxerunt suso ad ecclesiam. Ubi cum venissemus, statim iuxta consuetudinem primum facta est oratio, deinde lectus est ipse locus de libro sancti Moysi, dictus est etiam psalmus unus competens loco ipsi, et denuo facta. Oratione descendimus. Cum ergo descendissemus, ait nobis ille sanctus presbyter iam senior et de scripturis bene instructus, id est qui ipsi loco praeerat ex monacho, cui presbytero et episcopi plurimi, quantum postmodum cognovimus, vitae ipsius testimonium grande ferebant, nam hoc de ipso dicebant, dignus qui praesit in hoc loco, ubi sanctus Melchisedech advenientem sanctum Abraham hostias Deo puras primus optulit […]».

51. *Ivi*, pp. 62-63: «Ibi ergo cum venissem, id est in Charra, ibi statim fui ad ecclesiam, quae est intra civitate ipsa. Vidi etiam mox episcopum loci ipsius vere sanctum et hominem Dei, et ipsum et monachum et confessorem, qui mox nobis omnia loca ibi ostendere dignatus est, quae desiderabamus. Nam duxit nos statim ad ecclesiam, quae est foras civitatem in eo loco, ubi fuit domus sancti Abrahae, id est in ipsis fundamentis et de ipso lapide, ut tamen dicebat sanctus episcopus. Cum ergo venissemus in ipsa ecclesia, facta est oratio et lectus ipse locus de Gene-

Mar Rosso, annovera le soste di eremo in eremo, oltre che presso monasteri fortificati con soldati che accompagnano i fedeli *de castro ad castrum*. Anche qui, monaci e chierici illustrano le Sacre Scritture nella visita di questi posti sacri[52]. La presenza di scorte armate è confermata dalla stessa fonte poco più avanti, quando, passato il tratto pericoloso del confine tra Egitto e Arabia, le milizie vengono congedate[53]. Altrove, per esempio nei pressi dei luoghi santi, come la basilica del Sepolcro a Gerusalemme, i pellegrini sono informati dagli stessi abitanti, che si improvvisano guide[54]. Appare chiaro come, per i viaggiatori religiosi tardoantichi, monaci ed eremiti costituiscano presenze amichevoli, degne di rispetto ma non ieratiche, depositari di un sapere e di una fede che appaiono lieti di condividere, dispensatori di notizie bibliche ma anche storiche e paesaggistiche, oltre che di eulogie da portare a casa come ricordo.

L'insediamento monastico costituisce, negli itinerari più antichi, il fil rouge del percorso fisico e spirituale dei pellegrini, così che molto spesso i presbiteri menzionati conducono in realtà vita ascetica. Alcune digressioni vengono compiute proprio per incontrare monaci santi, che sembrerebbero molto diffusi nell'area siriana, come attestato da Egeria[55]. La

si, dictus etiam unus psalmus, et iterata oratione et sic benedicens nos episcopus egressi sumus foras. Item dignatus est nos ducere ad puteum illum, unde portabat aquam sancta Rebecca. Et ait nobis sanctus episcopus: "ecce puteus, unde potavit sancta Rebecca camelos pueri sancti Abrahae, id est Eleazari"; et singula ita nobis dignabatur ostendere». Allo stesso modo, *ivi*, pp. 64-65.

52. *Ivi*, p. 47: «Sunt ergo a Clesma, id est mare Rubro, usque ad Arabiam civitatem mansiones quattuor per heremo sic tamen per heremum, ut cata mansiones monasteria sint cum militibus et prepositis, qui nos deducebant semper de castro ad castrum. In eo ergo itinere sancti, qui nobiscum erant, hoc est clerici vel monachi, ostendebant nobis singula loca, quae semper ego iuxta Scripturas requirebam […]»

53. *Ivi*, p. 49: «Nos autem inde iam remisimus milites, qui nobis pri disciplina Romana auxilia prebuerant, quandiu per loca suspecta ambulaveramus; iam autem, quoniam agger publicum erat per Egyptum, quod transiebat per Arabiam civitatem, id est quod mittit de Thebaida in Pelusio, et ideo iam non fuit necesse vexare milites».

54. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., pp. 85-86: «Quella grotticina è stata il sepolcro del Signore, come ho già detto, me ne sono bene informato da quanti vivono là da tempo e conoscono veramente tutti quei luoghi santi».

55. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., p. 58: «volui iubente Deo, ut et ad Mesopotamiam Syriae accedere ad visendos sanctos monachos, qui ibi plurimi et tam eximiae vitae esse dicebantur, ut vix referri possit; nec non etiam et gratia orationis ad martyrium sancti Thomae apostoli, ubi corpus illius integrum positum est, id est apud Edessam, quem se illuc missurum, posteaquam in

viaggiatrice ci riporta espressamente la doppia valenza di vita monastica, in comunità presso i centri martiriali, oppure di una maggiormente ascetica *in secretoribus locis*[56] (figg. 5-6). A Edessa, per esempio, il vescovo è monaco e confessore[57]. In area siriana Egeria e i suoi compagni partecipano, sia pure in modo casuale, anche a uno dei molti cosiddetti "pellegrinaggi minori", itinerari a scala regionale o sub-regionale che solo occasionalmente vengono inseriti nei tragitti maggiori. Infatti, si trovano nei pressi del sepolcro del martire Elpidio in coincidenza della festa, a cui concorrono tutti i monaci da Charra e dal suo territorio, compresi gli asceti che solo per Pasqua e in questa sola occasione lasciano i loro ritiri, asceti tanto noti quanto difficili da incontrare[58]. Questi monaci praticano la scelta di un deserto fisico, ma anche in un qualche modo sociale e culturale, vista la loro diffusa presenza anche in aree dove Egeria trova pochi chierici, santi monaci ma *nullum Christianum*[59].

caelis ascendisset, Deus noster Iesus testatus est per epistolam, quam ad Aggarum regem per Ananiam cursorem misit, quae epistolam cum grandi reverentia apud Edessam civitatem, ubi est ipsud martyrium, custoditur».

56. *Ivi*, pp. 59-60: «Ac sic ergo vidi in eadem civitate martyria plurima nec non et sanctos monachos, commanentes alios per martyria, alios longius de civitate in secretioribus locis habentes monasteria»

57. *Ivi*, p. 60: «Et quoniam sanctus episcopus ipsius civitatis, vir vere religiosus et monachus et confessor [...]».

58. *Ivi*, p. 63: «Nam ecclesia, quam dixi foras civitatem, dominae sorores venerabiles, ubi fuit primitus domus Abrahae, nunc et martyrium ibi positum est, id est sancti cuiusdam monachi nomine Helpidi. Hoc autem nobis satis gratum evenit, ut pridie martyrium die ibi veniremus, id est sancti ipsius Helpidii, nono K[al]. Maias, ad quam diem necesse fuit undique et de omnibus Mesopotamiae finibus omnes monachos in Charra descendere, etiam et illos maiores, qui in solitudine sedebant, quos ascites vocant, per diem ipsum, qui ibi satis granditer attenditur, et propter memoriam sancti Abrahae, quia domus ipsius fuit, ubi nunc ecclesia est, in qua positum est corpus ipsius sancti martyris. Itaque ergo hoc nobis ultra spem grate satis evenit, ut sanctos et vere homines Dei monachos Mesopotamenos ibi videremus, etiam et eos, quorum fama vel vita longe audiebatur, quos tamen non aestimabam me penitus posse videre, non quia inpossibile esset Deo etiam et hoc praestare mihi, qui omnia praestare dignabatur, sed quia audieram eos, eo quod extra diem paschae et extra diem hanc non eos descendere de locis suis, quoniam tales sunt, ut et virtutes faciant multas, et quoniam nesciebam, quo mense esset dies hic martyrii, quem dixi. Itaque Deo iubente sic evenit, ut ad diem, quem nec sperabam, ibi venirem».

59. *Ivi*, p. 63: «In ipsa autem civitatem extra paucos clericos et sanctos monachos, si qui tamen in civitate commorantur, penitus nullum Christianum inveni, sed totum gentes sunt. Ampia presenza di eremiti di ambo i sessi vengono notati dal pellegrini piacentino anche nell'area gerosolimitana: Nam respicientibus in valles illas et periambulantes monasteria multa, loca mirabiliorum, vidimus moltitudi-

Altri uomini sono pericolosi, incutono timore, e solo la volontà di visitare alcuni specifici luoghi sacri spinge i pellegrini a percorrere strade a rischio. Il santuario di San Giorgio a Lidda, con una chiesa edificata almeno dal VI secolo e distrutta da un'armata egiziana nel 1102, è ricco di sorgenti d'acqua, che offrono refrigerio ai pellegrini, ma reso insicuro dalla vicinanza del deserto e della città di Ascalona, in mano musulmana e solo nel 1153 ripresa, sia pure per poco, dalle armate crociate di Baldovino III. Da tale città partono le frequenti incursioni saracene, che «uccidono i pellegrini su quelle vie, e si prova grande paura, quando da quel luogo si penetra fra i monti», ci ricorda l'egumeno Daniil. Ma nella strada da Lidda a Gerusalemme, che si svolge tra monti, anche «il cammino è faticoso ed incute veramente terrore», in una stretta analogia tra pericolo umano e naturale[60]. Non a caso, Daniil riesce a passare grazie alla presenza di un «buon seguito, molto numeroso», perché i Saraceni praticano incursioni ripetute da Ascalona[61]. Infatti, avendo appreso che Baldovino, re di Gerusalemme, intendeva raggiungere Damasco passando quindi per l'area del lago di Tiberiade, Daniil lo supplica di accoglierlo nel suo seguito; avendone avuto il permesso, noleggia dei cavalli e procede, protetto dai soldati reali. La memoria dei tempi in cui lo stesso cammino era percorribile lungo le strade romane, entro i confini dell'impero, dai pellegrini tra IV e VI secolo, ricorre nell'affermazione che «senza soldati nessuno può percorrere quel cammino; solo sant'Elena lo percorse e nessun altro»[62]. All'inizio del XII secolo le problematiche non sono più così semplici, e Daniil aspetta il rientro dell'esercito reale, da Damasco verso Gerusalemme, per effettuare il viaggio di ritorno[63]. Benché lo desideri, non è possibile spingersi in Libano «per timore dei pagani» e devono accontentarsi dei racconti dei loro cor-

nem inclausorum virorum ac mulierum in monte Oliveti. Et sursum in monte in loco, unde ascendit Dominus, vidimus mirabilia multa et cellula, ubi fuit inclausa vel iacet sancta Pelagia in corpore. In ipso monte iacet Iacobus, Zebedaeus, Claophas vel multa corpora sanctorum».

60. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., p. 81. La fatica del percorso ricorre nel racconto della salita sul monte Tabor a p. 149.

61. *Ivi*, pp. 121-122.

62. *Ivi*, pp. 136-137.

63. *Ivi*, p. 142. L'opportunità di una comitiva numerosa ricorre più volte, per esempio a p. 156.

regionali[64]. Lo stesso accade tra Gerusalemme e Gerico, un cammino «faticoso, spaventoso e arido», reso più arduo dalle incursioni di briganti che rapinano i viandanti. Le stesse difficoltà ricorrono nel tragitto tra Gerico e il Giordano, un tratto in pianura ma nella sabbia, dove «molti uomini soffocano per l'arsura, si consumano per la sete e muoiono»[65]. In questi luoghi deserti, solo le presenze monastiche scandiscono il percorso dei pellegrini e offrono un ricetto ai viaggiatori, e qui le fonti scritte si sommano all'evidenza archeologica nella ricostruzione di un quadro topografico organico (fig. 7). L'arco di tempo che intercorre tra i primi itinerari del IV secolo e quello russo dell'inizio del XII mostra l'accrescersi delle difficoltà politiche, e quindi di spostamento, legate allo sgretolamento dell'impero prima e alle conquiste arabe dopo. Sodoma, per esempio, visitata da Egeria[66], è negata a Daniil e ai suoi compagni, «per timore dei pagani», e i pellegrini sono fortemente scoraggiati dal proseguire il viaggio in quella direzione dai «fedeli ortodossi», che consigliano loro di tornare indietro[67]. Della bizantina Scitopoli al viaggiatore del XII secolo si palesano solo rovine, con molte alte palme da datteri, «come un fitto bosco», dove vivono leoni e dove si appostano «saraceni pagani» che assaltano i forestieri[68]. Il tragitto tra il monte Tabor e Nazareth è funestato dalla presenza di villaggi saraceni, i cui abitanti attaccano i visitatori, così che una piccola comitiva di otto persone, come quella di qui fa parte Daniil, può contar solo sull'aiuto di Dio[69]. Se il viaggio via terra espone a briganti e predoni, non è da meno quello via mare: l'egumeno Daniil con i suoi compari segue la costa anatolica, da Antiochia a Costantinopoli, senza approdi per paura di «gente armata», ma comunque l'imbarcazione sulla quale salpano viene attaccata dai corsari che, dotati di quattro galee «ci presero e ci spogliarono tutti»[70].

Ai confini dell'impero anche le strade vengono meno, e le distanze sono misurate in *mansiones*, cioè nella cadenza dei

64. *Ivi*, p. 149.
65. *Ivi*, pp. 102-103.
66. *Ibid.*
67. *Ivi*, p. 127.
68. *Ivi*, p. 140.
69. *Ivi*, p. 152.
70. *Ivi*, p. 136.

luoghi nei quali, soli, si concentrano gli elementi di civiltà che consentono al pellegrino di sostare e di sentirsi ragionevolmente sicuro. È significativo che già nel IV secolo l'Egitto, solida provincia romana, sia descritto come «ubertosissima», mentre di contro la «pars Arabiae» abbia percorsi inaccessibili, con *mansiones* ma «sine aqua»[71]. Altri posti segnano quasi il confine del mondo sicuro e conosciuto, come il porto di Clesma, sul Mar Rosso, dal quale si imbarcano le navi per l'India e unico scalo dell'impero, ancora nel IV secolo, nel quale approdano le merci indiane, ma che comunque va difeso con un *castrum* a causa delle incursioni degli infedeli[72]. Solo occasionalmente, e comunque nel racconto russo quindi nel medioevo, viene menzionato un villaggio nei pressi di Betlemme in cui dimorano saraceni e cristiani: la comitiva è accolta da questi ultimi per la notte, ma la mattina dopo è lo sceicco islamico che la accompagna a Betlemme, occupata dai suoi corregionali, e fa loro da scorta nei luoghi santi[73]. Avvertiamo qui chiaramente come il ruolo di guida possa essere privo di quel coinvolgimento spirituale che nella tarda antichità spingeva vescovi e monaci ad accogliere i pellegrini, a condurre le liturgie, pregare con loro. La frequentazione dell'Oriente da parte di un numero crescente di persone aveva in un qualche modo standardizzato i servizi, secondo parametri più turistici che religiosi, almeno nei luoghi più visitati (figg. 8-9). Le stesse strutture monastiche presentano, nella loro collocazione topografica, una stretta interrelazione con le vie di pellegrinaggio: sorte sicuramente come forma di assistenza ai forestieri, ma è necessario chiedersi quanto la

71. R. Weber (a cura di), *Appendix ad Itinerarium Egeriae* cit., p. 100: «Egyptus autem cum sit ubertissima, loca tamen, que tenerunt filii Israhel sunt meliora. Pars Arabiae, que igitur Palestine, inaccessibile iter habet; nam licet mansionibus quindecim iter habeat, loca tamen ipsa sine aqua sunt. Ad Ierusalem autem usque ad montem sanctum Syna sunt mansiones viginti duo. […] A Pelusio autem usque ad montem Syna sunt maniones duodecim». Per la scansione del percorso in *mansiones* due secoli più tardi, di veda anche P. Geyer (a cura di), *Theodosii De Situ terrae Sanctae* cit., p. 123, per l'area del Sinai. Così anche in P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 149 (40), per l'area del monte Sina in Arabia.

72. R. Weber (a cura di), *Appendix ad Itinerarium Egeriae* cit., p. 101: «Clesma autem ipsa in ripa est, id est super mare; nam portus est ibi clausus, qui intro castra ingreditur mare, qui portus mittit ad Indiam vel excipit venientes navs de India; alibi enim nusquam in Romano solo accessum habent naves de India nisi ibi. […] hoc autem castrum postmodum ibi positum est pro defensione et isciplina pro incursion Saracenorum».

73. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., pp. 128-129.

loro stessa sussistenza non dipendesse piuttosto dall'evergetismo di questi pii viaggiatori e dalla vendita di prodotti locali, soprattutto nel caso di strutture poste in aree poco floride sotto il profilo agricolo, come nel caso delle ceste in rami di paglia realizzate nei monasteri della valle del Giordano e vendute dai monaci[74], come attestato anche dal pellegrino di Piacenza per l'offerta di denaro o, in alternativa, di tuniche, legumi e olio per l'illuminazione[75].

Rapporti non conflittuali, almeno entro il VI secolo, sembrano essere quelli tra cristiani ed ebrei, che insieme venerano la memoria dei patriarchi, in un atrio scoperto antistante una basilica e dotato di un cancello grazie al quale «ex uno latere intrant christiani et ex alio latere Iudaei»[76]. Altrove, invece, la potenza del cristianesimo emerge in atti miracolosi, come nella menzione della panca posta nella sinagoga frequentata da Gesù ai tempi della sua infanzia a Nazareth, una trave che solo i cristiani riescono a sollevare, mentre non è possibile per gli ebrei[77]. Nella stessa città, benché «nulla sit caritas Hebraeis circa christianos», le donne giudee sono invece straordinariamente cortesi, perché «a sancta Maria sibi hoc concessum»[78]. Il ricordo di alcuni avvenimenti biblici ritorna nelle opere di devozione dal forte sapore memoriale, come l'abitudine di gettare tre pietre sul tumulo che coprirebbe la tomba di Golia, evidentemente in ricordo dei ciottoli raccolti da Davide in previsione della lotta con il gigante[79], oppure

74. P. Figueras, *Pilgrims to Sinai in the Byzantine Nagev* cit., p. 429.

75. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 146: «De qua dicitur in heremo esse trans Iordanen inter calamita vel palmitia ambulante in finis Segor circa amre salinarum. In quibus locis invenimus monasterium puellarum ultra XVI vel XVII in loco eremi, quas christiani papulabant, […] Quibus per me centum solidos offerebat ille christianissimus, cum quo fuit, sed noluerunt accipere. Sed mittens in Hierusolima adduxit illis tunicas tricenas et ad cellarium legumina vel oleum ad luminaria, et ipsae nobis dixerunt de virtutis Mariae, quae ambulabat in heremo».

76. *Ivi*, p. 144 (30).

77. *Ivi*, pp. 130-131: «Deinde venimus in civitatem Nazareth, in qua sunt multa virtutes. Ibi etiam sedit in sinagoga tomus, in quo abcd habuit Dominus inpositum. In qua etiam singoga posita est trabis, ubi sedebat cum aliis infantibus. Quae trabis a christianis agitatur et sublevatur, Iudaei vero nulla ratione possunt agitare, sed nec permittit se foris tolli».

78. *Ivi*, p. 131: «In civitate vero illa tanta est gratia mulierum Hebraeis, ut in terra illa inter Hebraeas pulcriores non inveniantur, et hoc dicunt, quia a sancta Maria sibi hoc concessum; nam et parentem suam dicunt eam fuisse; et dum nulla sit caritas Hebraeis circa christianos, illae vero omne sunt caritate plenae».

79. I *Sam.* 17, 1-58; P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 144:

come l'uso di tagliarsi barba ed eventualmente capelli sul monte Choreb[80].

In altre situazioni, invece, popolazioni straniere che vivono al limite del mondo sicuro e conosciuto guardano con curiosità ai pellegrini e svolgono ai loro occhi un ruolo, per così dire, civilizzatore dei luoghi selvaggi e inospitali. È questo il caso, per esempio, dei Faraniti menzionati da Egeria nel suo itinerario, che segnano le piste nel deserto e tracciano in questo modo sentieri che i cammelli sono in grado di percorrere anche di notte e attraverso le quali *via aperta est*, una via fisica ma anche di forte valenza culturale[81]. Quegli uomini schivi, incontrati dall'anonimo pellegrino di Piacenza, evocano terre lontane e in groppa ai loro cammelli si ritraggono alla vista dei viaggiatori[82]. Quest'incontro avviene presso Eleusa, dove i pellegrini passano per recarsi a visitare una serie di eremi. Proprio l'eremo è il luogo nel quale avviene il contatto con famiglie di saraceni, con modalità interessanti: prima arrivano le donne, che si siedono in lamentazione davanti agli stranieri e tendono le tuniche per chiedere pane, quindi compaiono gli uomini, che recano otri di acqua fresca ai viandanti che per cinque o sei giorni di viaggio ne avevano avuto a disposizione solo conservata all'interno di contenitori di pelle e, definita *amarescente*, la barattavano con i pani. Tali popolazioni arabe celebravano i loro giorni di festa con doni (*anathema*) e radici odorose appese a cordicelle[83]. Usanze saracene vengono riportate anche per uno straordinario avvenimento che ha luogo sull'Oreb, relativo al cambio di colore di una pietra bianca, che muta in nero in relazione alle fasi lunari[84]. Così

«[…] venimus in monte Gelbuae, ubi occidit David Goliam. […] Ibi enim iacet Golias in media via, aceruum ligneum ad caput. Congeries petrarum, mons excelsus, ita ut ad milia xx lapis mobilis non invenientur, quia consecratio est, quanticumque vel quotienscumque transierit, ternas lapides portantes et super ipsum tumulus iactantes».

80. *Ivi*, p. 148: «Inde ascendimus milia continuo tria in summum cacumen montis, in quo est oratorium modicum, plus mimus pedes sex in latitudine et in longitudine. In quo nullus praesumit manere, sed orto iam die ascendent monachi et faciunt opus dei. In quo loco omnes pro devotione barbas et capillos suos tendent et iactant, ubi etiam et ego tetigi barbas».

81. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., pp. 45-46.

82. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 147 (35).

83. *Ivi*, p. 147 (35-36).

84. *Ivi*, pp. 148-149: «Et in ipso monte [Oreb] in parte montis habent idolum suum positum Saraceni marmoreum, candidum tam quam nix. In quo etiam per-

ancora nella terra di Madian avvengono i contatti tra i veterani dell'esercito e i popoli islamici[85].

Ma la presenza dello straniero già in età tardoantica è chiaramente percepibile nelle aree limitrofe. Lungo il *limes* dell'Eufrate, alcune *mansiones* sono fuori del confine imperiale, in territorio persiano[86], dato questo interessante per maggiori considerazioni, che non è possibile qui approfondire. Non solo infatti i pellegrini sfidavano situazioni di pericolo oggettivo, percorrendo piste anche fuori del sicuro perimetro controllato dall'Impero, ma la frontiera orientale manifesta già nel IV secolo, momento in cui Egeria menziona i percorsi in zona persiana, la sua caratteristica di permeabilità e di ampia fascia difensiva, piuttosto che di limite fisico, secondo un criterio di *limes* rafforzato dalla politica giustinianea. Le tracce recentissime di tale gestione sono percepibili dalle descrizioni dell'anonimo piacentino, che alla fine del VI secolo scende lungo l'Eufrate per raggiungere, nell'attuale regione siriana, il santuario dedicato al martire Sergio, posto *inter Saracenos*, uno degli avamposti più avanzati del confine orientale, posto in *civitate Tetrapyrgio*[87], con riferimento evidente alla fortificazione a pianta quadrata che pochi anni prima Giustiniano aveva eretto nell'ambito della sua opera di rafforzamento del

manet sacerdos ipsorum indutus dalmatica et pallium lineum. Quando etian venit tempus festivitatis ipsorum recurrente luna, antequam egrediatur luna, ad diem festum ipsorum incipit colorem mutare marmor illa; mox luna introierit, quando coeperint adorare, fir nigra marmor illa tamquam pice. Comfpleto tempore festivitatis revertitur in pristinum colorem, unde omnino mirati sumus».

85. *Ivi*, pp. 149-150: «Ipsa est terra Madian et ipsi inhabitantes in ea civitate dicitur, quia ex familia Iethro, soceri Maysi, descendunt. Octigentos condomas militantes in publico cum uxoribus suis, annonas et vestes de publico accipientes de Aegypto, nullum laborem habentes, quia nec habent ubi, eo quod totum harena sit, et praeter singulis diebus habentes singulas equas Saracenas, qui capitum paleas et hordeum, de publico accipient, discurrentes cum ipsis per heremum pro custodia monasteriorum et heremitarum propter insidias Saracenorum, ante quorum timorem non exagitantur Saraceni. Nam exeuntes de ipsa civitate a foris illi serant et claves tollent secum. Et illi, qui sunt ab intus, similiter faciunt propter insidias Saracenorum, quia nec habent, ubi exeant foris, praeter caelum et harenam».

86. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., p. 64: «Illud etiam requisivi a sancto episcopo, ubinam esset locus ille Chaldaeorum, ubi habitaverant primo Thara cum suis. Tunc ait mihi ipse sanctus episcopus: "locus ille, filia, quem requiris, decima mansione est hinc intus in Persida. Nam hinc usque ad Nisibin mansiones sunt quinque, et inde usque ad Hur, quae fuit civitas Chaldaeorum, aliae mansiones sunt quinque; sed modo ibi accessus Romanorum non est, totum enim illud Persae tenent. Haec autem pars specialiter orientalis appellatur, quae est in confinium Romanorum et Persarum vel Chaldaeorum"».

87. *Ivi*, p. 153 (47).

limes (fig. 10). Proprio la venerazione a questo martire e il complesso architettonico che ne deriva hanno generato lungo le strade della Siria settentrionale una proliferazione di edifici religiosi, spesso affiancati da modesti villaggi e/o da strutture monastiche, oggetto di una campagna di ricognizione nel 2007, che ha comportato la documentazione di alcuni di loro, fra cui il sito di Mshabbak e la verifica della coincidenza della maggior parte di essi, a distanza regolare, lungo strade di avvicinamento all'importante santuario[88].

A casa si portano non solo le eulogie, ma anche talvolta altri tangibili ricordi del viaggio, che contribuiranno ad accrescere il numero delle reliquie in Occidente. Così, il pellegrino piacentino attinge l'olio dalla lampada che arde sul Santo Sepolcro[89] e porta con sé le ampolle di manna che i monaci del Sinai raccolgono e distribuiscono ai visitatori come *benedictionem*[90]. Tanto è il desiderio di reliquie, soprattutto nell'Occidente che preferisce quelle *ex contactu* piuttosto che quelle dirette, che nella liturgia del Venerdì Santo, in occasione dell'adorazione della croce, Egeria riferisce della presenza di un servizio d'ordine a Gerusalemme, per evitare che i fedeli staccassero con morsi pezze della reliquia della Vera Croce[91].

88. Per il riferimento alla trasformazione del sito del santuario del martire Sergio si rimanda a J. Haury - G. Wirth (a cura di), *Procopii Caesariensis Opera omnia*, Leipzig 1962, vol. II, p. 5. Per la chiesa di Mshabbak si rimanda a W. Zakkour, *La chiesa di Mushabbak nell'area del Massiccio Calcareo (Siria settentrionale)*, in «Temporis Signa», II (2007), pp. 331-344.

89. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 138: «Quia monumento de petra est naturale excisus et potus ex ipsa petra aerea, quae in tempore ad caput ipsius posita fuit, ibidem ardet die noctuque, ex qua benedictionem tulimus, et recomposuimus ea. In quo monumento de foris terra mittitur et ingredientes exinde benedictionem tollent.; p. 139: Procedente sancta cruce ad adorandum de cubiculo suo et veniens in atrio, ubi adoratur, eadem hora stella apparet in coelo et venit super locum, ubi crux resedit, et dum adoratur crux, stat super ea et offertur oleum ad benedicendum, ampullas medias. Hora, qua tetigerit lignum crucis orum ampullae medieae, mox ebullescit oleum foris, et si non clauditur citius, totum redundat foris. Revertente cruce in loco suo revertitur et stella; post reclusa cruce ultra non apparebit stella».

90. *Ivi*, p. 149: «Inter Sina et Choreb est vallis, in qua certis temporibus descendit ros de caelo, quem manna appellant et coagulatur et fit tamquam granum masticis et collegitur et doleos exinde plenos habent in monasterio, unde et benedictionem dant». Per l'uso della manna anche per la preparazione di medicinali presso xenodochia si rimanda a F.R. Stasolla, *Le strutture assistenziali in Italia tra tarda antichità ed altomedioevo*, in R.M. Bonacasa Carra - E. Vitale (a cura di), *La cristianizzazione in Italia fra Tardoantico e Altomedioevo*, Atti del IX Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Agrigento, 20-25 novembre 2004), Palermo 2007, pp. 259-266.

91. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., cap. 37, rr. 1-3.

Il pellegrino è un viandante tendenzialmente degno di fiducia e di accoglienza, e nel corso del tempo gli itinerari mostrano il costituirsi di una strutturata organizzazione dei servizi indispensabili a questo tipo di viaggiatori. Se infatti nel IV secolo, dal percorso di Egeria, si capisce che i forestieri potevano far conto soprattutto su apparati recettivi generici e su altri cristiani, dalla cronaca di Antonino Piacentino, due secoli più tardi, emerge invece una rete ben programmata di xenodochi e monasteri collocati in posti chiave delle rotte di pellegrinaggio[92] (fig. 11). In qualche caso, si tratta di costruzioni imponenti, come quelle nei pressi del Sion, con ospizi maschili e femminili, con *mensas innumerabiles* e oltre tremila letti per gli ammalati[93]. In altre situazioni, la distribuzione del cibo è legata a fondazioni importanti, come quelle volute, pare, dalla stessa Elena, madre di Costantino, e che continuavano ancora nel VI secolo[94]. Addirittura, si profila l'esistenza di una serie di professionalità legate alle strutture recettive, per esempio quei medici che raccolgono rose per farne *confectiones per xenodocia*, a scopo evidentemente medicamentoso[95]. Ancora all'inizio del XII secolo, i complessi di accoglienza monastici costituiscono i principali strumenti di assistenza agli stranieri, che sembrano essere sempre ben accolti e forniti di alloggio e di vitto[96], e solo occasionalmente questo ruolo è svolto da vescovi[97].

Ma, spesso, comunque il pellegrino resta uno sconosciuto e questo dato si scorge in filigrana dai racconti di viaggio. Per esempio, nella descrizione del rito del battesimo sul fiume

92. Strutture specifiche per l'accoglienza dei pellegrini si trovavano presso le più importanti sedi di visita, come nel caso del Giordano, in corrispondenza del monastero dedicato al Battista: «Super Iordane non multum longe [a loco], ubi baptiatus est Dominus, monasterium est sancti Iohannis grande valde, in quo sunt xenodochia duo», cfr. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 136. Così anche nel proseguo del tragitto, tra il Giordano e Gerico: «Venientibus a Iordanen in Hiericho milia sex. Hiericho autem in oculis hominum ita videtur ut paradisus. Muri diruti, territorius in miraculis positus. Domus Raab stat, quae est xenodochium, et ipse cubiculus, unde deposuit exploratores, ets oratorium sanctae Mariae», cfr. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 136.

93. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., pp. 141 (23); 143 (27).

94. *Ivi*, p. 143 (27).

95. *Ivi*, pp. 133-134: «Super his locis descendit ros sicut pluuia et colligent eum medici et in ipso cocuntur omnes confectiones per xenodocia, nam multi languores sanantur in ipsis locis, ubi cadit ipse ros».

96. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., p. 152.

97. *Ivi*, p. 154.

Giordano, che riguarda nel giorno di Pasqua un gran numero di fedeli, uno di questi, dice Egeria, «non tam facile accedet ad baptismum», perché spesso privo di testimoni che attestino della sua buona condotta[98]. Non a caso, i viaggiatori devoti morti a Gerusalemme venivano sepolti in un'area specifica, nel cosiddetto "campo del vasaio", acquistato appositamente[99]. Altrove, invece, essi sono ben accettati, e anzi attesi: così a Sinope (Myrmidona), tra Ponto e Armenia, dove gli abitanti della città, per questo riconosciuti come pieni di misericordia, li aspettano per le strade[100]; anche un centro urbano portuale e vitale come Gaza è pieno di *amatores peregrinorum*[101]. Monaci ed eremiti sul Sinai accolgono il pellegrino piacentino e i suoi compagni con una processione salmodiante[102]. Ancora in altre località, invece, le confessioni religiose dividono anche le strutture di ricezione: così in Egitto, dove nel VI secolo vengono menzionati due monasteri, uno *religionis Wandalorum*, quindi di credo ariano, l'altro *religionis Romanorum*, evidentemente ortodosso[103].

Ma il viaggio è fatto per la meta, e l'arrivo costituisce la sintesi del percorso e il compimento di tutte le aspettative. In vista di Gerusalemme, ricorda l'egumeno Daniil, «tutti gli uomini discendono da cavallo e si fanno segni della croce e si prostrano alla Santa Resurrezione in vista della città [...]. E tutti vanno a piedi con grande gioia alla città di Gerusalemme»[104].

98. A. Franceschini - R. Weber (a cura di), *Itinerarium Egeriae* cit., p. 87: «Si quis autem peregrinus est, nisi testimonia habuerit, qui eum nouerint, non tam facile accedet ad baptismum».

99. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 143 (26); D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., pp. 116-117.

100. P. Geyer (a cura di), *Theodosii De Situ terrae Sanctae* cit., p. 120: «Quae Sinope illo tempore Myrmidona dicebantur, et omnes, qui ibi manebant, homines pares suos comedebant; nam modo tanta misericordia ibi est, ut ad stratas sedeant per peregrinos suscipiendos. Inde iam Armenia est».

101. P. Geyer (a cura di), *Antonini Placentini Itinerarium* cit., p. 145 (33).

102. *Ivi*, p. 147 (37).

103. P. Geyer (a cura di), *Theodosii De Situ terrae Sanctae* cit., p. 120: «In Aegypto civitas Memphis, ubi Pharao manebati, ubi et Ioseph in carcere missus fuerat; ibi sunt monasteria duo: unum est religionis Wandalorum et aliud Romanorum, hoc est Wandalorum sancti Hieremiae, Romanorum sancti Apolloni heremitae».

104. D. Egumeno, *Itinerario in Terra Santa* cit., p. 83.

Fig. 1
Itinerario Burdigalense

Fig. 2
Itinerario di Bernardo monaco dell'870

Fig. 3
Itinerario dell'anonimo piacentino del secolo VI

Fig. 4
Itinerario di Othomarus dell'inizio del secolo XII

Ricostruzioni di M. Voltaggio

Fig. 5
Siria, struttura monastica eremitica,
area del Massiccio Calcareo

Fig. 6
Siria, struttura monastica eremitica,
area del Massiccio Calcareo

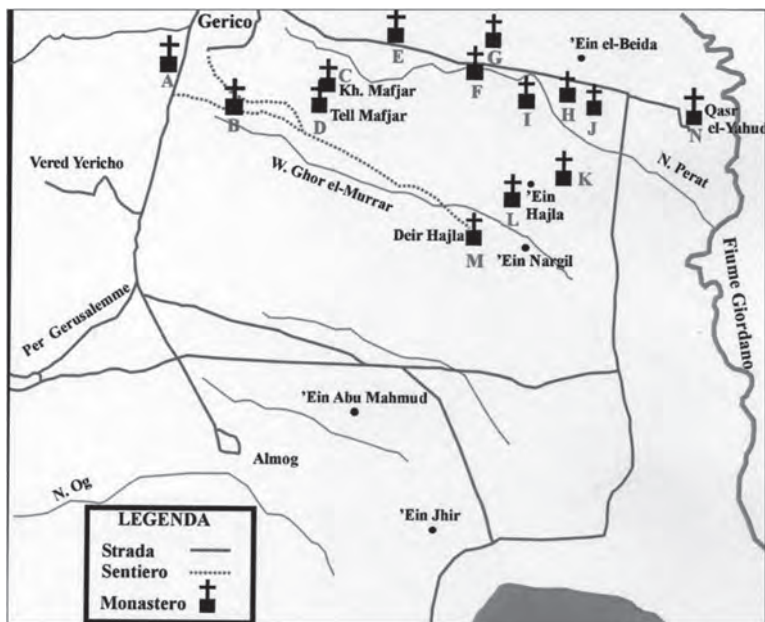



Fig. 7
Monasteri nella valle
del Giordano
Ricostruzione di M. Voltaggio

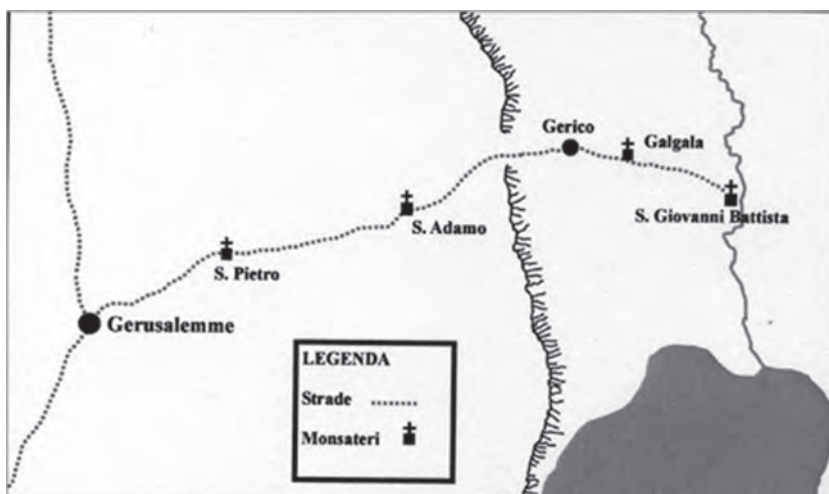



Fig. 8
Il percorso tra Gerusalemme e il Giordano
Ricostruzione di M. Voltaggio

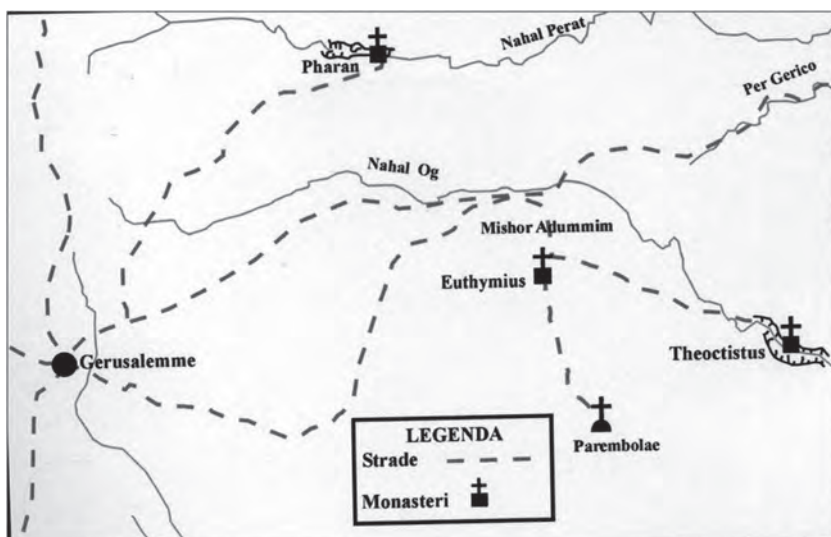



Fig. 9
Rapporto tra viabilità e fondazioni monastiche

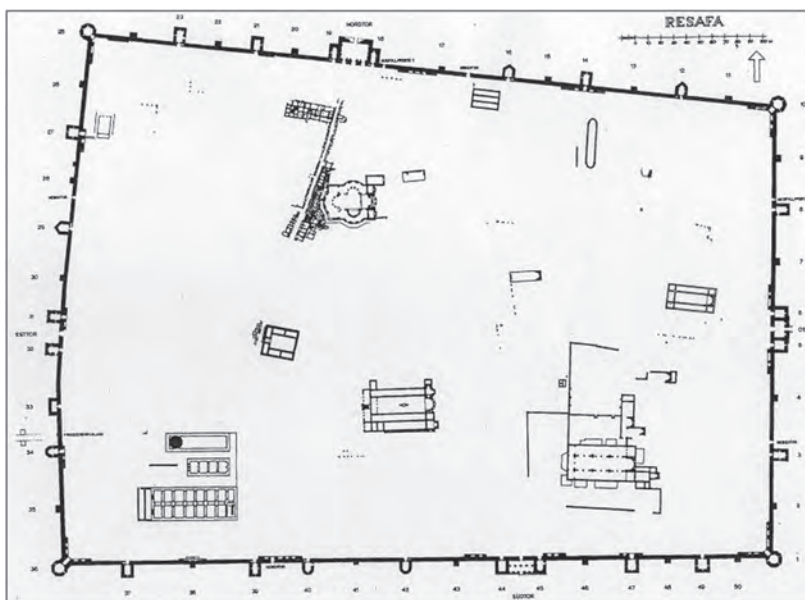



Fig. 10
Sergopolis-Resafa, il *castrum* giustinianeo

Fig. 11
Il deserto del Negev
Ricostruzione di M. Voltaggio

'Deserto' monastico e modelli di antropizzazione: Tebaide paleocristiana, Siria bizantina, Etiopia post-axumita, Armenia medievale

Paola Falcioni

Il tema del deserto monastico e quello, correlato, dell'anti-città aprono interrogativi circa la sostanza identitaria di questo particolarissimo milieu, icona del monachesimo orientale che individua nella segregazione dal consorzio umano, oltre che nella pratica ascetico-religiosa, il fondamento costitutivo, con tutta la sua valenza simbolica, dello spazio dell'incontro con il sacro. Una pur frammentaria e parziale ricognizione sui luoghi e sulle forme del "deserto" scopre fili che uniscono latitudini lontane, esperienze che prendono vita entro bacini culturali diversi, come possono essere il deserto della Tebaide, il Massiccio Calcareo e la montagna di Maaloula in Siria, la morfologia abrupta dell'altopiano etiopico, le gole e i bastioni del Caucaso: mondi lontani tra loro, e tuttavia espressivi di quella medesima ricerca dello spirito che vuole incarnare nel vissuto quotidiano l'attesa di un tempo escatologico. E, come tutte le forme di vita, rivelano il bisogno di un ambiente, di materializzare il tempo entro una realtà contingente e fisica. Diventano spazio vissuto, con una cultura materiale oltre che spirituale. Questa riflessione tenta di incamminarsi su alcune rotte della circolazione della religiosità monastica delle origini, o comunque delle prime stagioni, senza presumere

di disegnare un mosaico organico ed esaustivo del monachesimo orientale. Essa identifica pertanto alcuni siti geografici discontinui sotto il profilo topografico, ma collegati da flussi e riflussi che portano a giorno il ruolo di Egitto e Siria come centri originari di diffusione dell'evangelizzazione[1]; di Etiopia e Armenia come recettori remoti, che vanno a chiudere, da questa parte del mondo, l'ecumene cristiano del tempo, recettori – va precisato – tutt'altro che supini e passivi, anzi in grado di interpretare in modo originale il messaggio che giungeva loro dal Mediterraneo o dal Levante. E allora viene da pensare a come le stesse Etiopia e Armenia abbiano trovato nella lingua dell'epoca – quella di Axum per la prima, e per la seconda il nuovo idioma di Mesrop Mashtotz, creato per dare propagazione popolare alla comunicazione che giungeva dal Mediterraneo – uno strumento capace poi di sedimentare un patrimonio di testi sacri, liturgici, sapienziali che costituisce un archivio prezioso della cultura nazionale[2], un'operazione della quale gli *scriptoria* monastici sono stati protagonisti di prima grandezza.

1. *Il deserto della Tebaide*

Con il suo antitetico profilo oscillante tra la morte e la vita, ovvero tra l'asprezza del deserto e la ciclica fecondità assicurata dal grande fiume, la valle del Nilo è stata il focolaio in cui ha avuto origine, nel IV secolo, il fenomeno monastico nella sua duplice forma, anacoretica e cenobitica[3]. In Egitto esso si è costituito dunque come prototipo destinato a moltiplicarsi entro l'orizzonte della cristianità orientale, sia pur con varianti e sfumature suggerite dai territori e dalle culture locali.

Il Convento Rosso (*Deir El-Ahmar*)[4] è una delle più anti-

1. Sulla reciproca indipendenza dei due centri di diffusione del monachesimo cfr., tra l'altro, J.E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, pp. 13-35.

2. Del resto anche in Egitto la predicazione del messaggio cristiano ai ceti più umili, non ellenizzati, fece ricorso alla lingua copta nelle sue forme locali e dialettali.

3. Senza peraltro dimenticare la forma intermedia, in quanto meno strutturata, della laura.

4. A esso è stato dedicato, sotto la responsabilità scientifica di Silvana Casartelli Novelli, un *corpus* di analisi a carattere interdisciplinare, pubblicato in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota Deir el Ahmar, Deir anba Bishoi 'Convento Rosso'*, intr. di S. Casartelli Novelli, Roma 2004 (http://host.uniroma3.it/progetti/egitto/index_portale.html).

che e preziose testimonianze di quella fioritura di monasteri che esplose in Egitto a partire dal polo alessandrino e che vide iniziare la sua parabola discendente nell'VIII secolo con l'avanzata dell'Islam. Siamo nella Tebaide, la più meridionale delle tre province frutto della riforma dioclezianea e la più esposta alle incursioni dei popoli del deserto. Con il vicino Convento Bianco (*Deir El-Abiad*)[5] esso si colloca nella fascia di transizione fra le colture intensive della valle e la vicina falesia che a occidente introduce al Deserto Libico[6] (fig. 1). Come per il Bianco, la sua funzione di cenobio ha interagito dialetticamente con le grotte aperte negli strati calcarei della parete, divenute nel tempo cave di pietra, sepolcri di età faraonica, celle per eremiti[7] (figg. 2 e 3). Le fonti ricordano come le alture del non lontano villaggio di Athribis fossero popolate da monaci ancor prima del IV secolo[8] (fig. 4). Il Convento Rosso si sarebbe insediato su un substrato di religiosità faraonica, che in quell'area avrebbe disegnato un vero distretto sacro collegato con l'opposta sponda del Nilo, dove il polo urbano di *Panopolis* (oggi *Akhmim)*, capitale del IX nomo dell'Alto Egitto, porto commerciale e sede di un pregiato artigianato tessile, costituiva anche un importante centro templare di cultura faraonica e greca[9].

5. Sul Convento Bianco esiste una letteratura discretamente ampia. Per essa si rinvia al contributo di G. Capriotti Vittozzi*, Deir El-Abiad: continuità monumentale ed espressione religiosa dall'Egitto faraonico a quello cristiano,* in B. Mazzei (a cura di), *Progetto Pilota* cit., pp. 65-80

6. Occorre considerare che l'orizzonte anacoretico non coincide esattamente con il deserto remoto e profondo. Pur esigendo un ambiente idoneo alla vita ascetica, il luogo dell'eremita non resta del tutto inaccessibile dal mondo esterno. Il suo "deserto" inizia, come si vede, già a partire dalle falesie che fiancheggiano sui due lati la valle del Nilo e che la percezione visiva induce a identificare come montagna.

7. Per una lettura del monumento e del contesto storico-geografico, qui richiamata in sintesi, cfr. P. Falcioni - A. Pietrangeli, *Il 'Convento Rosso' e il suo territorio: alle origini di un sito monastico,* in Mazzei B. (a cura di), *Progetto Pilota* cit., pp. 119-127.

8. Occorre anche ricordare che con la crisi del sistema socio-economico egiziano (III secolo) prese a diffondersi la prassi della *anachoresis*, la fuga nel deserto di quanti si sentivano oppressi dall'esosità del fisco. Sul rapporto di interpenetrazione tra le dinamiche socioeconomiche del periodo e la diffusione del fenomeno monastico tra la popolazione cfr. S. Donadoni, *L'Egitto sotto il dominio romano*, in G. Mokhtar (a cura di), *L'Africa antica* (Storia generale dell'Africa), Milano 1988, vol. II, pp. 174-178.

9. Poco più a sud del Convento Bianco sono state rinvenute le fondamenta di un terzo centro monastico costruito in mattoni crudi e pertanto andato perduto nella quasi totalità.

Con queste premesse, non va però ignorato il valore di antropizzazione che tali strutture monastiche possono aver avuto sul territorio. Le fonti storiche non aiutano a capire, ma si sa che attorno al Convento Bianco si era sviluppato, sotto l'energica gestione di Apa Shenude, un prospero distretto agricolo e che in tempi di carestia esso esercitava funzioni assistenziali nell'area circostante. Anche il Convento Rosso, al di là delle edificazioni a servizio della comunità monastica di cui restano tracce frammentarie, deve aver mostrato una sua capacità di popolamento e di organizzazione territoriale, testimoniata oggi dal villaggio copto e dalle ricche colture nelle immediate adiacenze (fig. 5).

2. *La Siria bizantina*

Processi evolutivi autonomi hanno creato in Siria modelli di vita monastica originali e diversi da quelli egiziani. Stiliti, reclusi, dendriti, acemeti: sono solo alcune delle figure ascetiche che hanno popolato il monachesimo siriano, considerate con diffidenza da una parte del clero[10] e dagli ambienti più ellenizzati della società, e tuttavia capaci di impatto sulla devozione popolare, soprattutto nelle aree rurali, come il Massiccio Calcareo.

Reiterate campagne archeologiche hanno portato alla ribalta questo distretto carsico del nord della Siria[11]; hanno rivelato le fattezze del suo straordinario patrimonio insediativo di fase tardoantico-bizantina e le tracce della sua agricoltura mediterranea[12]; hanno infine lanciato ipotesi e interpretazioni sul processo di desertificazione che ha fatto di questa regione rurale un paesaggio fossile e dunque un archivio prezioso di informazioni, ma hanno portato alla luce anche un ulteriore risvolto del territorio, che in quel medesimo substrato antropico aveva messo radici ed era proliferato. Sul

10. Sono note le dispute che attraversavano il patriarcato di Antiochia e che a volte opponevano il clero metropolitano alla religiosità delle campagne.

11. Il processo di abbandono sarebbe iniziato dopo la conquista araba o più probabilmente intorno al IX-X secolo. Sulle *villes mortes,* e anche per la fondamentale bibliografia di riferimento, si rinvia a P. Falcioni, *In margine alla ricerca sulle porte basaltiche della Siria cristiana. Nota geomorfologica e cartografia del territorio,* in *Temporis signa. Archeologia della tarda antichità e del medioevo,* Spoleto 2006, vol. I, pp. 353-363; cfr. anche host.uniroma3.it/laboratori/arteconservazione1/.../Falcioni_Testo.pdf .

12. I tanti frantoi rinvenuti nei villaggi hanno fatto pensare a una ricca olivicoltura come produzione di mercato.

fondo di un popolamento dell'area generato da coloni e veterani romani e da locali romanizzati[13] si è radicato nei secoli successivi un fitto e variegato tessuto di siti religiosi: chiese, monasteri, torri dei reclusi, colonne di stiliti, diffusi nelle campagne all'interno o ai margini dei villaggi, comunque in una zona prospera e densamente abitata (IV-V secolo). Per la loro complessione architettonica le torri sono forse – insieme ai frammenti delle colonne rimasti *in situ* – il segno meno precario di una presenza monastica, altrimenti effimera per la probabile semplicità delle dimore[14]. Comunque, anche in questo contesto, come in Egitto, le forme di vita anacoretiche e quelle cenobitiche coesistono o addirittura sono interrelate. Ma qui la solitudine e l'asperità del deserto vengono artificialmente riprodotte entro una torre o su una colonna da stilita (fig. 6).

Gli elementi simbolici della territorialità monastica della Tebaide egiziana sembrano invece riproporsi con singolare fedeltà in un altro dei centri originari della cristianità siriaca. Il sito di Maaloula, pur con l'inevitabile diversità di contesto morfologico, adotta il medesimo registro narrativo del sacro: il milieu del deserto, la falesia, la roccia calcarea, le grotte, l'acqua, la polarità alto/basso. Il luogo si trova a nord di Damasco tra le pieghe dei Palmiridi[15], un fascio di dorsali parallele, a orientamento sud-ovest nord-est che, intercettando gli ultimi venti marini, creano per i luoghi come Maaloula, che si trovano sottovento, un ambiente decisamente steppico. Si tratta di pieghe fortemente reclinate e troncate a forma di *cuesta*, struttura che ospita, rispettivamente alla base e sul piano sommitale, i due siti cristiani più antichi: Santa Tecla e

13. Il fenomeno avrebbe preso avvio nel II secolo d.C.; cfr. I. Peña - P. Castellana - R. Fernandez, *Inventaire du Jebel El-A'la. Recherches archéologiques dans la région des Villes Mortes de la Syrie du Nord* (Studium Biblicum Franciscanum - Collectio Minor 31), Milano 1990, p. 14.

14. L'epoca di costruzione delle torri sarebbe intorno al VI-VII secolo. E comunque hanno richiesto all'archeologo un lavoro di discernimento che le distinguesse da altri possibili ruoli civili: difesa esterna, controllo delle campagne, dimore stagionali, magazzini; I. Peña - P. Castellana - R. Fernandez, *Les reclus syriens* (Studium Biblicum Franciscanum - Collectio Minor 23), Milano 1980, p. 49. Cfr. anche la carta elaborata sulla base delle pluriennali ricerche sul campo e della documentazione cartografica realizzate dai padri P. Castellana, I. Peña e R. Fernandez e riprodotta in P. Falcioni, *In margine alla ricerca* cit., pp. 353-363.

15. Sono i monti del Qalamoun che fanno parte delle catene dei Palmiridi e nelle cui pareti a picco sono state rinvenute diverse celle monastiche; I. Peña - P. Castellana - R. Fernandez, *Les reclus syriens* cit., p. 46.

San Sergio (fig. 7). Le case di Maaloula si distendono ai piedi del rilievo, appoggiandosi al possente detrito di falda e incuneandosi entro un taglio che interrompe la continuità della dorsale[16]. Gli strati calcarei dell'area, intensamente fratturati, ospitano numerose cavità naturali o scavate dall'uomo per abitazione o culto. Si tratta di un sistema rupestre di origine antica, ma attivo anche in età ellenistica e poi cristiana[17]. Qui i banchi di calcare poggiano su un basamento di argilla impermeabile con conseguente affioramento di sorgenti che alimentano le case del paese e le colture irrigue. Presso una di queste infiltrazioni d'acqua, in un anfratto ai piedi della scarpata, la martire cristiana santa Tecla, che la tradizione ricorda come discepola di san Paolo, battezzava i pagani[18]. Una cappella ne custodisce la tomba, mentre a fianco sorge un monastero a lei dedicato (fig. 8). Alla sua vicenda di giovane perseguitata, in fuga dai famigliari, viene pure attribuito l'aprirsi del canyon angusto e tortuoso, anch'esso ricco di cavità, che fende la montagna e conduce alla grotta della santa (fig. 9). Sulla sommità della *cuesta* (a circa 1400 metri), sopra le fondamenta di un tempio pagano, sorge sin dal IV secolo il monastero di San Sergio[19].

3. *L'Etiopia post-axumita*

La prima diffusione del cristianesimo in Etiopia trovò una terra usa a contatti culturali e scambi commerciali con il Mar Rosso e l'Oriente, ma anche con il mondo greco-romano e,

16. Forse a questa cesura si riferisce il toponimo del sito, che significherebbe "entrata".

17. Nella Grotta del Sacerdote un'iscrizione greca attestava il culto del dio Sole e datava il luogo sacro al 175 a.C.

18. Cfr. C. Margottini, *Le fragili pareti di roccia nella culla del cristianesimo*, in «ISPRA, IdeAmbiente», febbraio-marzo 2009, pp. 10-12 (anche in www.ideambienteweb.apat.it); su Maaloula cfr. anche la piccola guida di M. Zaaroura, *Maaloula et Saint Serge. Un village extraordinaire et une eglise unique*, Maaloula s.d.; A. Di Bennardo, *Pietre orientate. La luce nelle pietre di Siria e Sicilia,* Roma 2005. Forse è per la radicata cristianizzazione di queste montagne che forme di dialetto aramaico, resistenti in Siria fino al XIII secolo nelle campagne, si sono conservate più a lungo in qualche villaggio del Qalamoun, come accade a Maaloula, ma anche a Bakaa (o Sarkhaa) e Jubbaadin; cfr. F. Pichon, *Maaloula (XIX^e^-XXI^e^ siécles). Du vieux avec du neuf. Histoire et identité d'un village chrétien de Syrie,* Beyrouth 2010 (http://ifpo.revues.org/1607).

19. *Deir Mar Sarkis* è in realtà dedicato ai santi siriaci Sergio e Bacco, uniti dalle medesime vicende e dal comune martirio. Dal 1732 è stato acquisito dall'ordine dei monaci basiliani e ancor oggi ospita una comunità cattolica di rito greco, mentre il convento di Santa Tecla accoglie una comunità greco-ortodossa.

in questo senso, riconosciuta come una "diramazione meridionale dell'antica civiltà mediterranea"[20]. La prima evangelizzazione del paese maturò in un contesto di centralità urbana, attorno alla corte axumita, da allora identificata come centro della cristianità etiope. Essa affondava peraltro su un substrato culturale già sensibilizzato all'ebraismo; anche il *Kebra Nagast*, il cui nucleo più antico risaliva ai secoli IV-VI[21], legittima, sulla base dei riferimenti biblici, i sovrani di Aksum come dinastia salomonica e come custodi dell'Arca dell'Alleanza. Aksum divenne la nuova Sion, che per traslato era laddove si trovava il re di Etiopia. Ma fu con l'arrivo dei Nove Santi (V secolo) che il processo di evangelizzazione della regione riprese lena. Venivano dalla Siria e da quell'ecumene cristiano, scosso dalle dispute teologiche, che gravitava sul Mediterraneo orientale. Stando alla tradizione, le radici del monachesimo etiope affonderebbero sia nel mondo copto egiziano sia in quello siriaco[22]. Ma la sua topografia è quella degli altopiani e delle ambe che corrono alle quote di 2000-2500 metri, incisi dalle acque selvagge delle grandi e piccole piogge, un territorio dalla complicata accessibilità. Fondarono monasteri, termine che in amarico si dice *debre, debra*, che significa montagna. Va precisato che chiese e conventi, sebbene istituzionalmente distinti e diversi, erano in realtà spesso associati. Ciascun monastero era dotato di una o più chiese e molte di esse ospitavano a loro volta gruppi di monaci per il servizio alla comunità. Pertanto ogni sito monastico veniva consacrato con la presenza del *tabot*, il modellino dell'arca santa[23]. La giornata era regolata sui ritmi della

20. W. Raunig, *Etiopia, Abissinia, Eritrea, Africa*, in Id. (a cura di), *Etiopia. Storia, Arte, Cristianesimo*, Milano 2005, p. 21.

21. Anche se ha avuto trascrizioni e aggiunte successive fino al XIV secolo.

22. La Siria entrerebbe nel processo con la vicenda dei due giovani Edesio e Frumenzio, allievi del filosofo siriano Meropio, condotti da avventurose circostanze alla corte aksumita, dove la conversione del re Ezana aprì la via al riconoscimento del cristianesimo come religione di stato. L'Egitto è coinvolto per via della nomina del primo vescovo (Frumenzio stesso) da parte del patriarca alessandrino Atanasio; evento che imposta *ab origine* un legame giurisdizionale tra le due chiese, copta ed etiope, che si scioglierà solo a metà del Novecento e che allineò quella etiope su posizioni anti-calcedonesi. In realtà il dibattito sugli influssi esterni che avrebbero alimentato il cristianesimo aksumita è assolutamente aperto, come si legge tra l'altro in G. Lusini, *Elementi romani nella tradizione letteraria aksumita*, in «Aethiopica», IV (2001), pp. 42-54.

23. È comunque una prassi di localizzazione diversa rispetto alle chiese, stavolta circolari a tetto conico, che si moltiplicarono a partire dal XVI secolo e che ri-

preghiera e del lavoro, fra cui la trascrizione e traduzione dei testi liturgici e dei Padri della Chiesa nell'antico idioma di Aksum, il *g'eez*, lingua fossile, oggi nemmeno più compresa dalla popolazione e tuttavia salmodiata come patrimonio della memoria. I monasteri divennero dunque centri evangelizzazione, di cultura e di formazione del clero secolare, dei diaconi e anche dell'aristocrazia.

Il monachesimo etiope collocò i suoi siti originari all'interno o nei pressi delle vecchie capitali o delle città storiche (Aksum, Adua)[24] costituendo, a partire da essi, una sequenza di punti fermi destinati a moltiplicarsi entro un contesto geografico più vasto, che permane tuttavia a debole diffusione urbana e nel quale perfino la corte diverrà più tardi, per circa tre secoli, itinerante[25]. Ora, le ascendenze salomoniche e la sacralità del sovrano, che assicurava al monastero terre, villaggi e soprattutto il diritto all'esazione delle rendite fondiarie, non esorcizzano la segregazione topografica e sociale del luogo spesso rupestre, la cui capacità di antropizzazione sembra restare leggera, materializzandosi semmai con la pratica dei pellegrinaggi, dei canti e delle liturgie che muovono dietro quel patrimonio di croci processionali, andando a formare – va ricordato – un altro monumento della religiosità etiope. Purtroppo, quasi nulla sopravvive delle antiche strutture monastiche che trovarono la loro culla sull'altopiano abissino. Restano le loro chiese, come quelle ipogee, trogloditiche, scolpite a nido d'aquila nelle arenarie morbide e levigate del Tigrai[26]. Alcune di esse certamente sono state, o sono ancora, antichi siti monastici (VII-XI secolo) come *Abreha Atsbeha*[27],

spondono a un nuovo stile di religiosità introdotto dai portoghesi e dai gesuiti nei villaggi e nelle campagne.

24. Sulle relazioni che, sin dalle origini, si intrecciarono tra Stato e Chiesa, anche ai fini dell'espansione e gestione territoriale, cfr. T. Tamrat, *Church and State in Ethiopia: The Early Centuries*, in R. Grierson (a cura di), *African Zion. The Sacred Art of Ethiopia*, New Haven-London 1993, pp. 37-40; R. Pankhurst, *State and Land in Ethiopian History*, Addis Abeba 1966.

25. Dopo Aksum e Lalibela, circa tra il 1270 e il 1550, la capitale divenne un campo mobile. Il monastero subentrò in tal modo come riferimento autorevole, anche in forza del suo radicamento nella religiosità popolare.

26. Un patrimonio in gran parte rivelato appena una quarantina di anni fa da Abba Tewolde Medhin. La ricerca successiva ne ha catalogate oltre 150, molte ancora in uso.

27. Sono i nomi dei due sovrani aksumiti, Ezana e Saizana, protagonisti della conversione del paese al cristianesimo, che avrebbero ordinato la costruzione del

Tcherqos Weqro[28], *Mikael Imba*[29]. Si tratta di strutture semi-monolitiche. I primi due sono edifici funerari le cui tombe vennero scavate nella roccia. *Mikael Imba*, dedicata all'arcangelo Michele (x-xii secolo), sorge sulla sommità di un'amba (fig. 10). Le grotte scavate nei dintorni ospitavano i religiosi. Ma soprattutto occorre ricordare *Debre Damo* (fig. 11), che la tradizione agiografica ritiene fondato da uno dei Nove Santi (Abba Aragawi)[30]. Sulla sommità di un'amba a circa 2200 metri presso il margine nord-est della falesia sorgono due chiese, ambedue dedicate al santo fondatore, la maggiore delle quali in stile aksumita[31]. La vita della comunità si svolge nello spazio centrale del plateau, dove sorgono le celle per i novizi e per i monaci, i quali coltivano e allevano pecore e capre. Alcune vasche scavate nella pietra provvedono acqua per tutto l'anno. Nelle pareti rocciose sono incassate alcune grotte sepolcrali. In altre vivono alcuni eremiti. Si sale arrampicandosi fino a un primo livello con corde di pelle intrecciata e poi percorrendo un sentiero in salita.

Con la dinastia Zagwe (circa 1030-1270), che governò nella regione del Lasta, la città si fa santuario, la liturgia cristiana disegna la città, il re diventa monaco. È la storia di Roha-Lalibela (circa 2450 metri). Con la nuova dinastia le ascendenze davidiche si erano interrotte e le relazioni con Gerusalemme apparivano difficoltose dopo la conquista da parte del Saladino (1187). Fu dunque progettata una nuova città santa, simulacro del prototipo originario. La tradizione agiografica trasfigura e sublima con l'intervento angelico quella che è stata una defatigante e magistrale opera di scavo nella roccia[32], a cui viene in tal modo assegnato il sigillo della perfezione. È tutta una topografia del sacro che viene ridisegnata, incidendo il rosso tufo vulcanico, a comporre

monastero (iv secolo). M.J. Friedlander, *Ethiopia's Hidden Treasures. A Guide to the Paintings of the Remote Churches of Ethiopia*, Addis Abeba 2007, pp. 134-147.

28. In lingua tigrina "wekro" significa scavato nella roccia, ipogeo.

29. L. Pascher, *Gli edifici significativi di 1500 anni*, in W. Raunig (a cura di), *Etiopia* cit., pp. 127-130. Per quanto riguarda la chiesa, fortemente rimaneggiata in seguito, se ne ipotizza la costruzione tra il xii e il xiii secolo.

30. Divenuto monaco in un monastero fondato da Pacomio, gli si attribuisce l'introduzione della regola monastica nel paese, cfr. L. Pascher, *Gli edifici significativi* cit., pp. 65-73.

31. Si presume che risalga al periodo tra l'viii e il x secolo.

32. Operazione che tuttavia riadatta anche ambienti e strutture più antiche.

due distinti gruppi di siti devozionali, chiese e cappelle, situati a nord e a est, collegati all'interno da un reticolo di trincee, cunicoli, gallerie, cortili e ambulacri, scale e portici, ma separati da un duplicato di fiume Giordano[33]. Distante da ambedue i gruppi, a chiudere la triangolazione, resta il monolite a sagoma cruciforme di Bet Giyorgis[34]. I luoghi vanno a comporre un itinerario salvifico che parte dalla tomba di Adamo e conduce alla chiesa di Bet Medhane Alem, la casa del Salvatore, passando per il Monte Sinai, il Golgota, il Santo Sepolcro nella chiesa (Bet Golgotha) che custodisce anche la tomba del re Lalibela, cui la tradizione attribuisce il progetto, e poi la casa di Maria (Bet Maryam), quelle degli arcangeli Michele e Raffaele, la casa delle martiri (Bet Dangal), la chiesa dei santi fondatori del cristianesimo etiope e così via[35] (fig. 12). Un sistema di vasche incassate nei cortili adiacenti le chiese – anch'essi aventi un ruolo liturgico – consente i riti del battesimo e della purificazione. La mappa sacra gerosolimitana si arricchisce con i cardini della religiosità etiope. Restano il connubio stretto tra la roccia e l'acqua, materia costitutiva della narrazione sacra, e la presenza costante di clero e monaci addetti alle funzioni cultuali (fig. 13).

4. *Il monachesimo armeno*

Il monachesimo armeno si colloca sui meridiani estremi della cristianità orientale, alle soglie del sentimento devozionale persiano-zoroastriano; anche per questa sua topografia di frontiera esso si è ancor più radicato nel substrato culturale ricevuto dalla sua storia[36]. Essa è una Chiesa pre-calcedonese. I primi *catholicos,* a partire da san Gregorio Illuminatore (IV

33. Sul sistema idraulico che serve tutto un vallone parzialmente artificiale alimentato da vasche di raccolta delle acque piovane del complesso sacro cfr. M. Jarzombek, *Lalibela and Libanos: The King and the Hydro-Engineer of 13th Century Ethiopia,* in «Construction Ahead», maggio-giugno 2007, pp. 16-21. (http://web.mit.edu/mmj4/www/downloads/const_ahead2007.pdf).

34. M. Batistoni, *A Guide to Lalibela,* Addis Abeba 2008; L. Pascher, *Gli edifici significativi* cit., pp. 86-127.

35. R. Salvarani, *Una 'imitatio' dei luoghi santi del XIII secolo nel cuore dell'altopiano etiopico: Lalibela,* in www.renatasalvarani.it/saggi/montaione2004.pdf .

36. Sin dalle sue origini urartee la nazione armena ha ciclicamente subito la pressione delle grandi entità statali circostanti, ha subito dilatazioni e contrazioni del proprio spazio geopolitico, smembramenti, radicali delocalizzazioni di territorio come fu per il Regno di Cilicia, cfr. G. Uluhogian, *Gli Armeni*, Bologna 2009, in particolare pp. 21 sgg.; S. Payaslian, *The History of Armenia,* New York 2007.

secolo), organizzarono nel fragile tessuto feudale dell'Armenia arsacide (63-428) la nascente Chiesa secondo un criterio di autocefalia giurisdizionale in diffidente dissociazione dalla quella bizantina[37]. La posizione anti-calcedoniana, anti-bizantina, anti-persiana, diverrà di lì a poco (VII secolo) anche anti-islamica. La religiosità armena si arrocca entro le pieghe e sugli altopiani di quel nodo montano del Caucaso, tormentato da sismicità e vulcanesimo[38]. Finanche il lessico monastico registra il dato di contesto. Il patrimonio conventuale armeno presenta oggi, comunemente, una designazione con il suffisso *vank,* che sta per "monastero"[39]. Ma questa espressione è entrata in uso solo nel basso medioevo. Le fonti più antiche indicano una diversa terminologia: *anapatawor* o *anapatakan***,** che significano "coloro che abitano nel deserto"; ma anche *lerkanan,* ovvero "coloro che abitano sulle montagne"[40].

Le origini del monachesimo armeno riconducono sostanzialmente a due radici: la Siria del IV secolo per il modello eremitico-anacoretico e la Cappadocia per quello cenobitico, introdotto da Basilio il Grande (circa 329-379). Le prime, embrionali esperienze di forme comunitarie di vita consacrata – che talora si insediano sui luoghi dei *martyria,* poi divenuti celle eremitiche – risalirebbero al V secolo, a quella stagione che vide l'attività di Mesrop Mashtotz monaco e inventore dell'alfabeto nazionale (405). I primi tempi della cristianità armena non furono però un momento facile per il paese, con i centri urbani rasi al suolo dai conquistatori persiani e poi sottoposti al controllo militare degli arabi. E

37. Le ragioni furono molteplici, ma in gran parte consistettero nel timore che la dignità gerarchica riconosciuta dal concilio al patriarcato di Costantinopoli – pari a quella della sede apostolica di Roma – accentuasse la supremazia dei bizantini, con probabile contraccolpo di rappresaglie da parte del re sassanide.

38. In effetti il vulcanesimo fornisce il tufo, pietra base di tanta architettura sacra, oltre che della migliore edilizia civile; mentre la sismicità ha sollecitato l'ideazione di originali espedienti architettonici in funzione statica.

39. Per esempio *Sagmosavank, Hovannavank, Ayrivank.*

40. Il termine *vank* deriverebbe da una forma antica dell'iraniano (*vahana, avahana, vasana*), oggi perduta, e che starebbe semplicemente per "dimora", con un'accezione originariamente priva di connotazioni religiose. Sull'analisi semantica di questa terminologia, sulla sua evoluzione, ma anche sulla lenta gestazione dell'istituzione cenobitica come struttura organizzata cfr. N. G. Garsoÿan, *Introduction to the Problem of Early Armenian Monasticism,* in N.G. Garsoÿan (a cura di), *Church and Culture in Early Medieval Armenia* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot 1999, vol. IX, pp. 177-236.

anche l'istituzione monastica deve aver sofferto. Ma nella seconda metà del IX secolo i Bagratuni, dilatando verso sud il loro nucleo storico, liberarono il territorio dalla tutela del Califfato abbaside. Fu la ripresa della vita urbana con il fenomeno delle città libere e delle città regie, con la crescente partecipazione dei ceti intermedi, artigiani e mercanti a fianco delle gerarchie ecclesiastiche e dell'aristocrazia feudale[41]. In forza di tale ripresa, una rete di complessi religiosi, cinti di mura ma ricchi di chiese, cappelle e tombe principesche, celle monastiche, refettori, biblioteche e *scriptoria,* si compose sul territorio. Si trattava di vere cittadelle, spesso disposte in allineamenti a controllo delle vallate fluviali e delle vie carovaniere a presidio di uno spazio sempre sotto tensione per le rivalità delle grandi famiglie, ma destinate anche a trasformarsi nel tempo in centri culturali e poli di sviluppo territoriale.

Le mura della chiesa grande di Geghard col suo *gavit*[42] emergono ancora oggi dal fianco della montagna nel cui corpo sono state scavate tombe e cappelle disposte su almeno due livelli[43]. La mole turrita del complesso monastico sorge a mezza costa (a circa 1750 metri) nell'alta valle del fiume Azat, presso una sorgente di età pagana ritenuta sacra (fig. 14). La tradizione vuole che la fondazione risalga alle origini del cristianesimo. Nulla resta però delle antiche strutture (forse del IV secolo) dopo le incursioni degli arabi e lo sfregio dei vari sismi; quelle attuali risalgono al XII-XIII secolo, quando le famiglie principesche del tempo (Zakarian e poi Proshan) edificarono chiese, cappelle rupestri e sepolture[44]. Il monte intorno ospita, a diverse quote altimetriche, grotte naturali adattate a celle e cappelle rupestri (fig. 15). Permangono tuttavia la logica antropica e la forza simbolica di un tale sito mo-

41. A. Zarian, *Lineamenti di storia urbanistica dell'Armenia,* in P. Cuneo (a cura di), *Architettura armena dal IV al XIX secolo*, Roma 1988, pp. 73-85.

42. È una struttura che compare verso il X-XI secolo. Atrio anteposto alla chiesa, il *gavit* (o *žamatun*) ha funzione al contempo religiosa e amministrativa. Ospita i neofiti durante i riti sacri, tombe principesche, ma anche assemblee civili.

43. A lungo è stato conosciuto come *Ayrivank*, ovvero il "monastero nella roccia". Solo successivamente venne ribattezzato *Geghardavank*, il "monastero della lancia", per aver custodito un frammento della lancia con cui venne ferito Cristo, attualmente conservata a Echmiadzin.

44. Occorre peraltro riconoscere che in Armenia non sono molti i siti monastici rupestri.

nastico, questo suo materializzarsi a partire da due elementi geografici primordiali: la roccia e l'acqua sorgiva[45] (fig. 16).

5. *Il deserto come metafora geografica*

Imprudente sarebbe trarre da questi sporadici esempi paradigmi e conclusioni di ordine generale. Emerge però una prima riflessione sulla rigidità/duttilità del modello, sulla fondamentale fedeltà alla *regola* per un verso e sulla flessibilità con cui incarnarla per altro verso. Nell'esperienza vissuta del monachesimo orientale il deserto cessa di identificarsi con un luogo topografico, un'unica veste spaziale, uno specifico habitat, quello originario della Tebaide. Giocando sulla capacità di assumere in modo proteiforme attitudini architettoniche e ambiti territoriali diversi, con la sua valenza simbolica, l'archetipo del deserto si rimodella su paesaggi variamente dati, offerti dalle molteplici geografie dei luoghi; si ripropone e si propaga, seguendo i flussi di irradiazione del cristianesimo, costituendosi talora in antitesi alla città, talora semplicemente fuori da essa, ma anche, a volte, osando costruire la città stessa: Lalibela. E questo accade ogni volta riproponendo quel prototipo varato dai padri Antonio e Pacomio, come modello che associa insieme cenobio e anacoresi, entro una logica da *finis terrae*, una logica "da altrove": luogo impervio e tuttavia spirituale, e perciò centro di produzione e conservazione, riproduzione e propagazione della cultura e del testo sacro, luogo di formazione interiore, ma talora anche polo di sviluppo territoriale.

45. Ma altri monasteri si legano topograficamente con l'altopiano, il bosco, il lago (quelli sul Sevan). Sul tema cfr. G. Frasson, *Valori simbolici nell'architettura armena*, in B.L. Zekiyan (a cura di), Quinto Simposio Internazionale di Architettura Armena (Venezia, 28 maggio-5 giugno 1988), Venezia 1991, pp. 673-685.

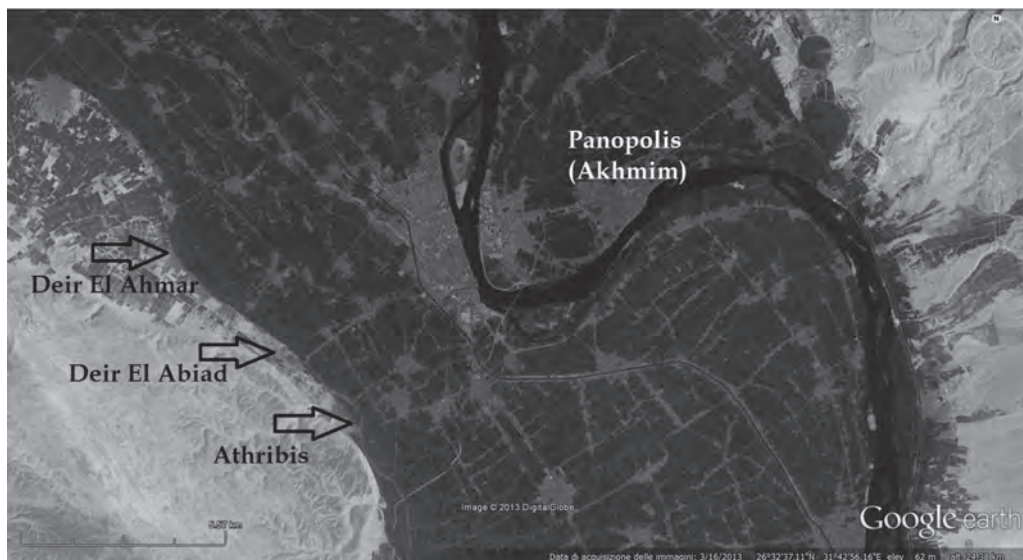



Fig. 1
L'area del Convento Rosso
Elaborazione da Google Earth

Fig. 2
Il Convento Bianco e l'area archeologica
Foto P. Falcioni

Fig. 3
Cave sulla falesia presso il Convento Rosso
Foto P. Falcioni

Fig. 4
Athribis, le rovine dei templi e alcune vasche per lavorazioni artigianali
Foto P. Falcioni

Fig. 5
Convento Rosso, il cortile esterno, vasche in terracotta forse adibite alla lavorazione dei tessuti
Foto P. Falcioni

Fig. 6
Torre di un recluso a Jerade (Jebel Zāwiye, Massiccio Calcareo). Conserva ancora *in situ* la porta basaltica di accesso
Foto P. Falcioni

Fig. 7
Il sito di Maaloula con San Sergio e Santa Tecla, sul versante sud-est le colture irrigue
Elaborazione da Google Earth

Fig. 8
La cappella di Santa Tecla e il monastero
Fonte: www.ugo.cn

Fig. 9
Il canyon che conduce alla cappella di Santa Tecla
Foto P. Falcioni

Fig. 10
Monastero di Mikael Imba. Nella parete rocciosa sul fondo a destra si intravede l'apertura di una probabile cella monastica
Foto P. Falcioni

Fig. 11
L'amba di
Debre Damo
*Fonte: W. Raunig,
p. 37*

Fig. 12
Bet Abba
Libanos (Lalibela).
La chiesa
è dedicata
all'artefice del
sistema idraulico
della città
Foto P. Falcioni

Fig. 13
Celle rupestri nell'area monastica di Lalibela
Foto P. Falcioni

Fig. 14
L'alta valle dell'Azat e il monastero di Geghard
Foto P. Falcioni

Fig. 15
Celle monastiche presso il monastero e katchkar
Foto P. Falcioni

Fig. 16
Geghard, cappella interna. Una lama di sole colpisce da una fenditura della volta una piccola vasca d'acqua, illuminando con luce radente la parete rocciosa
Foto P. Falcioni

Le prime icone affrescate

Beat Brenk

Dagli inizi dell'arte cristiana le immagini erano di solito permesse e diffuse – ma non esclusivamente – da privati, soprattutto in ambito funerario. A Roma e in quasi tutta l'Italia le rappresentazioni cristiane apparvero dapprima nelle catacombe amministrate dalla Chiesa e su sarcofagi commissionati privatamente; la decorazione di *cubicula* privati delle catacombe da parte di laici benestanti ortodossi sembra non aver offeso la classe dirigente ecclesiastica, e questo sembra essere confermato anche dai membri della famiglia imperiale stessa, poiché la cupola e le due absidi del mausoleo imperiale di Santa Costanza sono state ornate attorno al 350 con scene cristiane[1]. Anche l'iconografia religiosa nella cupola mosaicata della sala rotonda di rappresentazione di Centcelles (circa 350) presso Tarragona[2] è dovuta a proprietari

1. A. Arbeiter, *Das Mausoleum der Constantina in Rom*, Mainz 2007; B. Brenk, *The Apse, the Image and the Icon. An Historic Perspective of the Apse as a Space for Images*, Wiesbaden 2010, pp. 22-25, 55.

2. La funzione funeraria dell'edificio circolare con la sua cupola mosaicata è tutt'altro che certa. H. Schlunk, *Die Mosaikkuppel von Centcelles*, Mainz 1988, vol. XIII *Madrider Beiträge*; B. Brenk, *Spätantike und frühes Christentum*, Berlin 1977, pp. 48-50.

privati; in tale contesto vanno anche menzionati i mosaici di Sant'Aquilino a Milano, commissionati dalla famiglia imperiale prima del 402. Non sappiamo nulla di concreto a proposito della decorazione dei luoghi di culto con scene figurate cristiane; l'unica testimonianza evidente di divieto ufficiale ecclesiastico circa la liceità delle immagini nelle chiese prima dell'iconoclastia è costituita dal concilio di Elvira-Granada del 306[3]. Il canone trentasei dichiara: «che qualsiasi cosa in una immagine che era venerata non poteva essere rappresentata in una pittura su pareti di una chiesa»[4]; secondo questo sinodo le figure dovevano essere bandite dai templi cristiani per evitare che i fedeli si comportassero loro stessi come la società idolatrica pagana, e tale postilla prova che le rappresentazioni nelle chiese erano diffuse in Spagna già prima di Costantino, ma la loro censura non era vigente per tutte le provincie romane. Theodor Klauser[5] ha affermato che nel III secolo la laicità ortodossa fu responsabile dell'invenzione delle immagini cristiane e che la Chiesa come istituzione rimase rigidamente contro di esse fino a dopo il 380/390.

Lentamente e per gradi dopo il 350-380 quest'ultima ha iniziato a concedere il permesso di eseguire decorazioni figurate nei luoghi di culto, malgrado non fosse in grado di dichiarare perché e come queste dovevano essere utilizzate. Qualora per la prima volta l'abside di una chiesa fosse stata ornata da un'immagine, sarebbe sorta una situazione non gradevole e senza precedenti: durante la messa i credenti avrebbero dovuto guardare il prete e l'altare di fronte a una figura; purtroppo non sappiamo quando esattamente questo accadde, ma fu certamente durante il tardo IV secolo. Molti

3. C. Rudolph, *Communal Identity and the Earliest Christian Legislation on Art: Canon 36 of the Synod of Elvira*, in T.N. Kinder (a cura di), *Perspectives for an Architecture of Solitude. Essays on Cistercians, Art and Architecture in Honour of Peter Fergusson*, Turnhout 2004, pp. 1-7; B. Brenk, *The Apse* cit., pp. 60-61.

4. Sinodo di Elvira, c. 36 (PL 84, 306).

5. Th. Klauser, *Erwägungen zur Entstehung der christlichen Kunst*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LXXVI (1965), pp. 1-11; Th. Klauser, *Die Äusserungen der alten Kirche zur Kunst, Revision der Zeugnisse, Folgerungen für die archäologische Forschung*, Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Ravenna, 23-30 settembre 1962), Città del Vaticano 1965, pp. 223-238; F.W. Deichmann - Th. Klauser, *Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort*, Olten 1966, pp. 5-7; si veda anche lo studio di C. Finney, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford 1994, che mostra come «the earliest Christians were fully adapted to Greco-Roman material culture» e si sia evoluto gradualmente verso un adattamento selettivo delle immagini pagane.

studiosi sostengono che l'iconografia della *traditio legis* nell'abside di Santa Costanza[6] fosse ispirata al mosaico monumentale perduto nella conca absidale dell'antica chiesa di San Pietro; non esiste comunque una prova determinante per tale affermazione[7] dal momento che rimane una mera ipotesi[8]. Il fatto che i due mosaici absidali di Santa Costanza contengano immagini chiesastiche non significa necessariamente che esse abbiano un riferimento figurativo monumentale papale più antico. L'unicità iconografica di queste due decorazioni musive, che non sono mai state ripetute, suggerisce l'ipotesi di committenze private e non ufficialmente ecclesiastiche: le due absidi trasversali erano per così dire *show cases* per immagini religiose papali e senza altari. La famiglia imperiale voleva evidentemente navigare su una rotta ortodossa pontificia[9].

I mosaici absidali di Sant'Aquilino a Milano sono, come detto, committenze imperiali private, riflettendo parzialmente il pensiero teologico del papato e generalmente ecclesiastico. Non esiste invece una prova che questi fossero la derivazione da un'iconografia monumentale chiesastica. Una delle due decorazioni musive mostra Cristo con i dodici apostoli: poiché l'abside era il luogo di riunione dell'alto clero di Milano, i fedeli del mausoleo erano indotti a vedervi un parallelo con l'immagine di Gesù e gli apostoli. Nelle absidi a mosaico dei mausolei di Santa Costanza e di Sant'Aquilino non esistevano altari.

Il mosaico di Santa Pudenziana a Roma[10] esprime uno stadio più tardo di un programma ufficiale clericale appli-

6. W.N. Schumacher, *Eine römische Apsiskomposition*, in «Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde», LIV (1959), pp. 137-202; C. Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1960, pp. 33-39, tav. v.1; M. Andaloro, *L'orizzonte tardoantico e le nuove immagini (312-468)*, Milano 2006, vol. I, pp. 84-86; A. Arbeiter, *Das Mausoleum* cit., pp. 124-144.

7. W.N. Schumacher, *Eine römische Apsiskomposition*, in «Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde», LIV (1959), pp. 137-202; C. Ihm, *Die Programme* cit., pp. 33-39, tav. v.1; M. Andaloro, *L'orizzonte tardo antico* cit., pp. 84-86; A. Arbeiter, *Das Mausoleum* cit., pp. 124-144.

8. J.M. Spieser, *The Representation of Christ in the Apse of Early Christian Churches*, in «Gesta», XXXVII (1998), n. 1, pp. 63-73, specialmente a p. 66: «We have no secure evidence about absidal images before the end of the fourth century».

9. W.N. Schumacher, *Dominus legem dat*, in «Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde», LIV (1959), pp. 1-39; W.N. Schumacher, *Eine römische* cit., pp. 137-202.

10. C. Ihm, *Die Programme* cit., pp. 5-24.

cato all'abside. L'idea di un'assemblea apostolica presieduta da Cristo, il maestro o filosofo, presto venne abbandonata a favore di soggetti che mostravano visioni del mondo escatologico e/o teofanie[11].

Oltre a scene dell'Antico e Nuovo Testamento nelle absidi e nelle navate delle chiese, i ritratti di Cristo e degli apostoli furono introdotti nella sfera ecclesiastica durante il IV secolo[12]. A quanto sembra, persone private favorirono tali rappresentazioni in case e mausolei, come si può vedere nel mosaico pavimentale della residenza di Hinton St. Mary[13] (seconda metà del IV secolo), nel *cubiculum* di Leo, un alto funzionario dell'annona, nella catacomba di Commodilla[14] a Roma (seconda metà del IV secolo, fig. 1), e nei due affreschi squadrati dei santi Pietro e Paolo nella catacomba di san Gennaro a Napoli[15] (V secolo, figg. 2-3). Come dobbiamo dedurre da questi monumenti, esistevano due modi di rappresentare immagini di Cristo e degli apostoli. I loro busti potevano essere ritratti su un clipeo, cioè un tondo circolare, o su una tavola quadrata; mentre la prima tipologia (*imago* clipeata[16]) era diffusissima

11. Questa iconografia è ben illustrata nell'abside di Santa Pudenziana a Roma e nei mosaici del cosiddetto mausoleo di Galla Placidia a Ravenna: F. van der Meer, *Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Città del Vaticano 1938; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris 1957, pp. 241-257.

12. E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899; P.J. Ficker, *Die Quellen für die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst*, Altenburg 1886; J. Weis-Liebersdorf, *Christus - und Apostelbilder: Einfluss der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen*, Freiburg 1902; D. Mouriki, *The Portraits of Theodore Studites in Byzantine Art*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», XX (1971), pp. 249-280; C. Belting - C. Ihm, *Heiligenbild*, in «Reallexikon für Antike und Christentum», XIV (1988), pp. 66-69; S. Tomekovič, *Formation de l'iconographie monastique orientale (VIII^e^-X^e^ siècles)*, in «Revue Bénédictine», CIII (1993), pp. 131-152. Tavole dipinte che rappresentano monaci e abati erano inserite in un ambiente comune della chiesa monastica di Bawit in Egitto allo scopo di rinnovare la memoria e l'esempio del defunto: cfr. S.H. Auth, *Brother George the Scribe: An Early Christian Panel Painting from Egypt in Context*, in «Eastern Christian Art», II (2005), pp. 19-36.

13. H. Brandenburg, *Bellerophon christianus? Zur Deutung des Mosaiks von Hinton St. Mary und zum Problem der Mythendarstellungen in der kaiserzeitlichen dekorativen Kunst*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde», LXIII (1968), pp. 49-86.

14. M. Andaloro, *L'orizzonte tardoantico* cit., pp. 168-174; B. Brenk, *The Apse* cit., pp. 17, 54, 92, 99; cfr. anche i mosaici nella catacomba di Domitilla in A. Ferrua, *'Qui filius diceris et pater inveniris'. Mosaico novellamente scoperto nella catacomba di Domitilla*, in «Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia», XXX (1960/1961), pp. 209-224.

15. H. Achelis, *Die Katakomben von Neapel*, Leipzig 1936, pp. 48-49, tavv. 42-43.

16. J. Bolten, *Die Imago Clipeata: ein Beitrag zur Portrait - und Typengeschichte*, Pader-

nell'iconografia romana e paleocristiana utilizzata per dei, eroi, filosofi, scrittori, autori, politici, defunti e nell'epoca cristiana per apostoli, evangelisti, santi, Cristo, la Vergine ecc., la seconda era particolarmente popolare in Egitto dove si conservano molti esempi grazie al clima secco. Negli ultimi anni Thomas Mathews si è concentrato su reperti antecedenti pagani di icone, in specifico su un gruppo di lastre dipinte con soggetti religiosi provenienti innanzitutto dall'Egitto[17]: «Dating from the first to the third century A.D., these panel paintings exhibit the ancient divinities in non-narrative, frontal poses holding symbols of their power, their heads ringed with halos»[18]. Sia sull'*imago* clipeata sia sulla tavola quadrata, entrambe modalità compositive realizzate in contesti pagani e cristiani, troviamo una molteplicità di disegni che includono facce, busti, semibusti, figure intere e gruppi. Queste immagini erano votive per *shrines* domestiche, tutte e due in epoca pre-cristiana e cristiana; la loro eventuale qualificazione come icone è una questione inutile, dal momento che nella tarda antichità icona o *imago Eikon* (*imago*/εἰκόν) significava un pannello dipinto con figure ma poteva anche essere utilizzato per descrivere un busto tridimensionale di una persona defunta[19].

L'unico documento antico in cui l'opinione di un membro della gerarchia ecclesiastica si esprime sul ritratto di Cristo è la famosa lettera di Eusebio di Cesarea all'imperatrice vedova Costantia – scritta circa nel 330 – come risposta alla sua richiesta di invio di un'effigie di Gesù dalla Palestina. La reazione di Eusebio fu profondamente scioccata: «Non so che cosa ti ha indotto a ordinare di fare un'immagine del nostro Salvatore»[20]; il fatto che Eusebio faccia esplicito rife-

born 1937; R. Winkes, *'Clipeata imago': Studien zu einer römischen Bildnisform*, Bonn 1969; A. Grabar, *L'"imago clipeata" chrétienne*, in *L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Âge*, Paris 1968, vol. I, pp. 607-613.

17. Th. Mathews, *The Clash of Gods: a Reinterpretation of Early Christian art*, Princeton 2011 (II ed.), pp. 177-190; Id., *The Emperor and the Icon*, in «Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia», XV (2001), pp. 163-177; Id., *The Clash of Gods* cit., pp. 177-190.

18. Id., *Early Icons of the Holy Monastery of Saint Catherine at Sinai*, in R.S. Nelson - K.M. Collins (a cura di), *Holy Image, Hallowed Ground. Icons from Sinai*, Los Angeles 2006, p. 39.

19. E. Kitzinger, *On some Icons of the Seventh Century*, in W.E. Kleinbauer (a cura di), *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies*, Bloomington 1976, pp. 233-251, in particolare p. 244.

20. Il testo greco è pubblicato da H.G Thümmel, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen*

rimento al secondo comandamento[21] significa che qualsiasi vescovo del IV secolo era pienamente cosciente dell'importanza di tale monito quando era obbligato a legittimare o discutere immagini del divino. Questa testimonianza, la cui autenticità è stata messa in dubbio da Paul Speck[22], corrobora il fatto che raffigurazioni di Cristo circolavano nella sfera privata durante il primo terzo del IV secolo, malgrado fossero ufficialmente vietate dai vescovi. Poiché la Chiesa fu incapace di formulare una politica autorevole sulle immagini prima dell'iconoclastia[23], è impossibile sapere se la resistenza di Eusebio a mandare una rappresentazione di Cristo fosse un atteggiamento individuale o una pratica comune all'intera Chiesa del IV secolo. In Italia invece, dove le immagini erano decisamente popolari da più tempo, sembra che questa rigidità sia stata abbandonata durante la seconda metà del IV secolo da qualche vescovo (Ambrogio) e da qualche scrittore (Prudenzio). Quando Sulpicio Severo di Primuliacum in Gallia invitò Paolino di Nola a mandargli il suo ritratto egli obbiettò «Quale risposta posso dare alla tua richiesta? Che io dovrei far dipingere il mio ritratto e mandartelo? [...] Quale immagine di me stesso desideri che ti invii, il terreno o il celeste Paolino?»[24]. Nella *Lettera* 32

Bilderlehre, Berlin 1992, pp. 282-284; C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453. Sources and Documents*, Englewood Cliffs 1972, p. 17; J.D. Breckenridge, *The Reception of Art into the Early Church*, in *I Monumenti cristiani preconstantiniani*, Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Roma, 21-27 settembre 1975), Città del Vaticano 1978, pp. 363-464.

21. «Ti sfugge del tutto il precetto in cui Dio vieta di fare immagini delle cose che sono sia in cielo che in terra (*Es* 20, *Dt* 5, 8)? O forse hai udito tu stessa o da un altro che avviene qualcosa di simile nella Chiesa?»

22. P. Speck, *Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die Libri Carolini*, vol. 16 *Poikila Byzantina*, Bonn 1998; C. Sode - P. Speck, *Ikonoklasmus vor der Zeit*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», LIV (2004), pp. 113-134. La lettera di Eusebio venne citata nella sesta sessione del Concilio ecumenico di Nicea II del 753-754, unica fonte che ci abbia trasmesso il testo eusebiano. Vedi anche: M. Bacci, *L'invenzione della memoria del volto di Cristo: osservazioni sulle interazioni fra iconografia e letteratura prosopografica prima e dopo l'Iconoclastia*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: immagine e memoria, proceedings of a congress (Parma, 23-28 September 2008)*, Milano 2009, pp. 93-108.

23. E. Kitzinger, The *Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in W.E. Kleinbauer (a cura di), *The Art of Byzantium and the Medieval West* cit., p. 141: «There was no really systematic attempt to establish a Christian theory of images prior to the sixth century».

24. Paolino di Nola, Lettera 30.2; cfr. anche B. Brenk, *Mit was für Mitteln kann einem physisch Anonymen Auctoritas verliehen werden?*, in E. Chrysos - I. Wood (a cura

apprendiamo che Severo sperava di giustapporre nel suo battistero a *Primuliacum* i ritratti del defunto, di san Martino (probabilmente già venerato) e del vivente e ammirato vescovo di Nola[25]: queste icone erano pensate quali *exempla* di purezza etica per i neofiti.

In un'altra occasione Eusebio dice: «Abbiamo appreso che sono state conservate per mezzo di colori, su dipinti, sia le immagini dei suoi apostoli Pietro e Paolo (*tas eikonas Paulou kai Petrou, kai autou de tou Christou*), sia quella di Cristo stesso. Il che è naturale, poiché gli antichi in questo modo avevano la consuetudine di onorarli sconsideratamente come salvatori, secondo l'usanza pagana che esisteva tra loro»[26]. Questo passaggio è espresso dall'effigie di Cristo nel cubicolo di Leo nella catacomba di Commodilla (seconda metà del IV secolo, fig. 1)[27] e dalle immagini di Pietro e Paolo in quella di san Gennaro (V secolo, figg. 2-3); inoltre dimostra che già nella prima metà del IV secolo tavole dipinte con raffigurazioni di Cristo, Pietro e Paolo, tutte di proprietà privata, esistevano nel Vicino Oriente. Poiché il formato quadrato di tali pitture non è un elemento usuale delle decorazioni pittoriche delle catacombe, sembra ragionevole che esse si rifacciano a un altro medium, molto probabilmente alla tavola. Queste icone affrescate erano poco ortodosse nel rappresentare i busti di figure senza mani nè attributi e non ebbero influenza su nessun'altra immagine più tarda di Cristo, Pietro e Paolo. La mia tesi è, infatti, che questi affreschi imitano tavole dipinte di proprietà privata di proprietari ortodossi benestanti, il cui scopo non era di sostituire quest'ultime quanto piuttosto di rammentarle.

Anche se negli ultimi due decenni il termine culto è diventato molto affascinante rispetto alle immagini, tuttavia

di), *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the first Plenary Conference at Merida. The Transformation of the Roman World*, Leiden 1999, pp. 143-172.

25. Paolino di Nola, lettera 32.2: «Anzi hai contribuito ad accrescere la sua gloria, facendo dipingere il suo venerabile volto (cioè di Martino) di fronte alla mia spregevole immagine (cioè di Paolino), affinché, al confronto con le mie tenebre, il suo fulgore risplendesse più luminoso, dal momento che lui, anche tra gli splendori dei santi, brilla di singolare chiarezza» (Paolino di Nola, *Le lettere*, a cura di G. Santaniello, Napoli 1992).

26. Eusebio di Cesarea, *Storia della Chiesa*, VII.18.4; cfr. anche P. Bernardi, *I colori di Dio. L'immagine cristina fra Oriente e Occidente*, Genova 2007, p. 22; H.G. Thümmel, *Die Frühgeschichte* cit., p. 285.

27. M. Andaloro, *L'orizzonte tardoantico* cit., pp. 168-174.

non posso condividere l'approccio acritico diffuso con questa nozione; Peter Schreiner[28] ha correttamente sottolineato che durante il VI e VII secolo nell'Oriente greco l'immagine non era ancora oggetto di devozione ufficiale, malgrado fosse in uso nella sfera privata e talvolta anche ecclesiastica. Infatti durante il periodo paleocristiano essa non ricopriva nessuna funzione nella messa o nella liturgia, pur appartenendo all'ambito delle credenze popolari, incluse forse alcune forme apotropaiche di superstizione. L'icona era innanzitutto uno strumento di devozione domestica, e l'interrogativo da porsi è, quindi, come analizzare il processo con cui essa lentamente invase le chiese. Poiché il contesto liturgico originale di quasi tutte le immagini antiche non può più essere determinato con certezza, vorrei focalizzare la mia attenzione su diverse opere medievali *in situ*.

Un affresco a cornice quadrata in una nicchia rettangolare si trova in una piccola cappella costruita all'inizio dell'VIII secolo nella parete occidentale di Santa Maria Antiqua in Roma[29] (figg. 4-5). Generalmente le nicchie in questa chiesa hanno la configurazione di piccole absidi, ma nel caso qui considerato non è così: la cavità è quadrata perché creata per accogliere l'immagine di un'icona affrescata di tale formato. La cappella, orientata verso l'entrata della chiesa, era attaccata al muro esterno della *schola cantorum*, perciò apparteneva a un prete di Santa Maria Antiqua: al suo interno il proprietario poteva toccare l'immagine della Vergine. Wladi-

28. P. Schreiner, *Der byzantinische Bilderstreit: Kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Altomedioevo XXXIV), Spoleto 1988, vol. I, pp. 380-381.

29. W. de Grüneisen, *Sainte Marie Antique*, Rome 1911, pp. 307-308, 472-473, figg. 1-2 a p. 76, fig. 6 a p. 364; E. Tea, *La Basilica di S. Maria Antiqua*, Milano 1937, pp. 113-114, 291-293, fig. 8; A. Weis, *Ein vorjustinianischer Madonnentyp in S. Maria Antiqua*, in «Römisches Jahrbuch für Kunstgeschichte», VIII (1958), pp. 19-61; H. Hager, *Die Anfänge des italienischen Altarbildes. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte des toskanischen Hochaltarretabels*, München 1962, p. 45; P.J. Nordhagen, *The Mosaics of John VII (A.D. 705-707)*, in «Acta ad archaeologiam et historiam atrium pertinentia», II (1965), pp. 121-166; J. Osborne, *Early Medieval Wall Paintings in the Catacomb of S. Valentino*, in «Papers of the British School at Rome», XLIX (1981), pp. 82-90; Id., *Images of the Mother of God in Early Medieval Rome*, in A. Eastmond - L. James (a cura di), *Icon and Word. The Power of Images in Byzantium. Studies presented to Robin Cormack*, Aldershot 2003, pp. 135-151; F.A. Bauer, *Liturgische Parzellierung des römischen Kirchenraums*, in R. Warland (a cura di), *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzant und Mittelalter*, Wiesbaden 2002, pp. 86-87.

mir de Grüneisen dimostrò che il tipo iconografico di questa Madonna era diffuso ampiamente a Roma, anche se questa evidenza è sfuggita alla maggior parte degli studi recenti[30]. Reliquie probabilmente associate con la Santa Madre erano depositate sotto la mensa della nicchia. Al contrario, la sua collocazione dentro la *schola cantorum* è altamente inusuale: essa era senz'altro un *private afterthought* alla chiesa e, rispetto ad altri casi come quelli nella navata dell'antica basilica di San Pietro, sembra verosimile che servisse come cappella privata, probabilmente mausoleo, pur non essendo ancora stata trovata sinora una tomba[31]. Il proprietario privato di questa cappella in Santa Maria Antiqua era, come enunciato, un prelato, probabilmente un membro della *schola* (come è infatti rappresentato sulla parete sotto la nicchia)[32], che desiderò raccomandare il defunto (forse lui stesso?) alla Vergine e a Cristo. Tracce di forature dovute a chiodi sulla facciata interna del pilastro nordoccidentale implicano, come osservò John Osborn[33], che l'immagine di Maria era il centro di una particolare pratica devozionale e una lampada doveva essere fissata con questi punzoni sull'angolo destro in alto. Poiché non è evidente la presenza di un altare, sembra plausibile che in questo piccolo vano non si celebrasse la messa: la nicchia affrescata sembra essere stata semplicemente luogo di preghiera. È notevole che in questo caso la raffigurazione della Vergine, delineata come un'effigie a imitazione di un fondo d'oro, era dipinta sulla parete utilizzando l'affresco, evidentemente perché il proprietario attribuiva più potere salvifico alle icone che a una semplice immagine absidale: tale rappresentazione conferma che a Roma erano presenti icone e che erano anche altamente venerate. Tuttavia, l'idea di far dipingere un affresco che copia un'icona in una nicchia è una nozione tipicamente occidentale. Se questa immagine quasi-icona della Vergine fosse copiata da un modello anteriore della Madonna a Santa Maria Antiqua, non lo sap-

30. H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, p. 136, figg. 68-69.

31. E. Tea, *La Basilica* cit., p. 114, suggerisce un «piccolo oratorio o un recinto funerario»; B. Brenk, *The Apse* cit., pp. 97, 105.

32. E. Tea, *La Basilica* cit., p. 293: «una figura sacerdotale, con casula bianca, ornato giallo e campagi».

33. J. Osborne, *Images of the Mother of God in Early Medieval Rome* cit., p. 144.

piamo, ma è possibile. Questa cappella servì comunque per la devozione di Maria le cui reliquie erano depositate sotto la tavola di marmo della nicchia, cosicché l'immagine venne a essere il perno visivo di *pietas* e di preghiere private.

In Italia le icone erano ansiosamente accolte dall'Oriente e riadattate in maniera molto creativa alle necessità della Chiesa romana; l'Occidente latino ha sviluppato infatti un approccio abbastanza differente nei suoi confronti, come dimostrano vari esempi che vorrei discutere in questa sede. Nel tempio del Clitunno presso Spoleto, costruito nel VII o primo VIII secolo (fig. 6), nella conca absidale sotto quello di Cristo sono posti i busti di san Pietro (fig. 7) e san Paolo (fig. 8) a inquadrare la nicchia di marmo, dipinti in cornici rettangolari come icone affrescate[34]. L'edicola tra le due "pseudo-tavole" conteneva probabilmente reliquie, collocate dietro a sportelli o una griglia di metallo (fig. 6). Judson Emerick scrive che l'*ensemble* mostra «Christ in majesty flanked by the gesturing apostles, Peter and Paul, principally as a celebration of Christ's divinity and the Church's teaching authority»[35]: lo studioso ritiene che i costruttori del tempietto trasformarono l'usuale tipo di programma di Cristo in maestà fiancheggiato da Pietro e Paolo giustapponendo deliberatamente nell'abside copie di qualche famosa immagine dei tre personaggi, dal momento che il Pietro nel tempietto assomiglia strettamente a quello della famosa icona conservata nel monastero di Santa Caterina sul Sinai[36] (fig. 9). Tuttavia, il santo a Clitunno (fig. 7) può essere paragonato al modello del Sinai solo dal punto di vista iconografico, poiché il disegno dell'acconciatura dei capelli e della faccia è tracciato con tipologie completamente differenti: Kurt Weitzmann[37] ha osservato che «the "rolltype" hair (Peter's locks form a roll on his forehead) […] represents the Latin tradition for St. Peter, an easily

34. G. Benazza (a cura di), *I dipinti murali e l'edicola marmorea del Tempietto del Clitunno*, Todi 1985; J.J. Emerick, *The Tempietto del Clitunno near Spoleto*, Pennsylvania 1998, pp. 295-345, 425: «The preliminary C-14 analysis of the Tempietto's mortars suggests that the building originated sometime during the seventh, or first half of the eighth century».

35. J.J. Emerick, *The Tempietto del Clitunno* cit., p. 322.

36. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons*, Princeton 1976, vol. I, pp. 23-26, tavv. 8-9; J.J. Emerick, *The Tempietto del Clitunno* cit., p. 328.

37. K. Weitzmann, *The St. Peter Icon of Dumbarton Oaks*, Washington 1983, p. 21.

recognizable type that is already fully developed by the sixth century in the mosaics of S. Vitale in Ravenna».

In tutte le due immagini san Pietro tiene le chiavi nella mano destra. Nel riportare questo attributo, l'effigie del Sinai fa riferimento a Matteo 16-19 senza necessariamente invocare l'ideologia papale romana, secondo l'atteggiamento proprio di alcuni padri della Chiesa greca[38] quando propongono questa iconografia, come appaiono anche in un'altra icona (a formare all'origine un trittico) nella raccolta del Sinai, databile al VII-VIII secolo e attribuito da Weitzmann alla scuola palestinese[39] (fig. 10).

In un articolo innovativo Manfred Luchterhand dimostrò che le rappresentazioni di Pietro e Paolo avevano una funzione importante all'interno del palazzo del Laterano[40]. La loro esistenza è documentata nel periodo di Giustiniano II (685-695 e 705-711) quando erano ubicate sopra l'entrata della porta della basilica Theodori del Laterano (fig. 11) e, secondo Luchterhand proprio nel tardo VII secolo quest'ultima era la più preminente sala del trono del papa. Le due icone sopra la porta che dava accesso alla basilica papale evocavano senz'altro l'autorità del pontefice in questo ambiente non ecclesiastico ma nondimeno sacrale. A Roma, Ravenna e altrove immagini devozionali erano spesso appese sopra l'entrata delle chiese[41]: il mosaico del *Pantocrator* sopra l'accesso centrale del nartece di Hosios Lukas (fig. 12), fiancheggiato dalle figure di Pietro e Paolo, poteva ben riflettere una tale combinazione di icone nell'alto medioevo.

Un minuscolo dittico degli stessi santi dal tesoro del *Sancta Sanctorum* a Roma è esposto nel Museo Cristiano della Biblioteca Vaticana[42] (fig. 13). La qualità artistica di quest'opera, che misura solo 8,4×5,7cm, è abbastanza sommaria e il suo

38. Basilio, *De iudicio Dei* c. 7 (PG.31.672); Gregorio di Nissa, *De castigatione* (PG.46.312), Giovanni Crisostomo, Omelia 54 su *Matteo* c. 2 (PG. 58.533-534); Amphilochio di Iconium, *Logos eis ton Zakcheion* (CCS graeca), Turnhout 1978, vol. III, p. 165; Epiphanio di Salamis, *Anchoratus* c. 9.

39. K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine* cit., pp. 58-59, tav. 24.

40. M. Luchterhand, *Der Herrscher unter dem Bild. Ikonen im Akklamationszeremoniell in Rom und Byzanz?*, in N. Riegel - S. Kummer (a cura di), *Architektur und Figur. Das Zusammenspiel der Künste. Festschrift für Stefan Kummer zum 60.Geburtstag*, München 2007, pp. 33-48.

41. M. Luchterhand, *Der Herrscher unter dem Bild* cit., p. 35.

42. A. Donati - F. Buranelli, *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Milano 2000, pp. 146, 216; H. Belting, *Bild und Kult* cit., pp. 137-138.

piccolo formato indica chiaramente una commissione privata piuttosto che ufficiale. Malgrado il proprietario sia sconosciuto, possiamo escludere che si trattasse di un membro delle alte sfere della gerarchia ecclesiastica.

Il carattere rustico del manufatto è alquanto eccezionale nell'ambito della produzione delle icone romane perché quasi tutte queste immagini sacre dell'altomedioevo conservate a Roma sono di qualità estremamente raffinata. Sembra essere probabile che il proprietario fosse un prete non particolarmente benestante o un monaco che voleva la raffigurazione di Pietro e Paolo per uso privato e ha trovato un pittore mediocre che ha accettato l'incarico. Se icone antiche dei due santi fossero state presenti a Roma, sarebbero state realizzate molto probabilmente nelle grandi basiliche costantiniane, dove il nostro sacerdote o monaco poteva vederli: ma questo ragionamento è puramente speculativo. Malgrado non sia facile attribuire una data a questo dittico, considerato il suo vago nesso con le icone affrescate nel tempietto del Clitunno, possiamo suggerire che fu dipinto tra la fine dell'VIII e l'inizio del IX secolo[43]. La nostra piccola opera aiuta a capire meglio il notevole interesse che i membri della Chiesa romana riservavano durante l'altomedioevo ai ritratti dei santi Pietro e Paolo; sembra che questa attenzione abbia motivato il committente sconosciuto del tempietto presso Spoleto a scegliere le icone, che probabilmente erano di origine romana, come modelli per le sue rappresentazioni riprodotte nella tecnica dell'affresco. Tornando a questo punto al caso del Clitumno, nel 1889-1891 sotto il pavimento e davanti all'altare[44] sono state scoperte tre tombe la cui presenza è diventata la *raison d'être* del tempietto stesso. Con il loro seppellimento davanti all'altare, i defunti evidentemente speravano di assicurarsi l'aiuto o la protezione di Pietro e Paolo e la loro mediazione per l'entrata nel cielo: sembrerebbe che queste immagini affrescate, pseudo-icone, fossero caricate di maggior potere

43. H. Grisar, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz*, Freiburg 1908, pp. 118-119 paragona correttamente lo stile di questo dittico con i mosaici parietali del periodo di Papa Pasquale I (817-824).

44. C. Jäggi, *San Salvatore in Spoleto. Studien zur spätantiken und frühmittelalterlichen Architektur Italiens*, Wiesbaden 1998, p. 227; Id., *Graffiti as a Medium for 'Memoria' in the Early and High Middle Ages*, in W. Reinink - J. Stumpel (a cura di), *Memory and Oblivion*, XXIXth International Congress of the History of Art (Amsterdam, 1-7 settembre 1996), Dordrecht 1999, pp. 745-751.

rispetto a quelle a figura intera. Il ruolo dei due santi come intercessori divenne infine ufficiale, come si deduce dai graffiti sulla superficie delle due icone: nomi semitici, greci, latini e lombardi di preti che evidentemente incisero lì i loro nomi per ottenere protezione e salvezza. Nel pianterreno del tempietto del Clitunno è collocata una fonte miracolosa di acqua che attraeva pellegrini da tutte le parti della regione e oltre. Pietro e Paolo affrescati nell'abside rappresentano un fenomeno completamente nuovo e occidentale, propriamente italiano, poiché queste immagini erano visualmente connesse alla mensa eucaristica, diventando di conseguenza quasi tavole d'altare, fenomeno completamente sconosciuto nel mondo bizantino. Questo esempio dimostra chiaramente che in Occidente l'icona è stata interpretata come uno strumento ufficiale ecclesiastico e in questo caso siamo testimoni di una delle prime apparizioni della pala d'altare, che poi si svilupperà solo molto più tardi.

Questa tendenza si può illustrare anche con il ben noto affresco nella cappella dei Santi Quirico e Giulitta a Santa Maria Antiqua della metà dell'VIII secolo[45]; questo sito, anche conosciuto come la cappella del *Primicerius* Theodotus (fig. 14), era un sacello comprendente un altare staccato dal muro e un recinto dove poteva essere celebrata la messa[46]. Il

45. W. de Grüneisen, Sainte Marie Antique cit., pp. 117-122, fig. 98, tavv. IC. XXXVI, IC.XXXIX; E. Tea, *La Basilica* cit., pp. 89-93, 100, 248-249, 324-337; H. Belting, *Eine Privatkapelle im frühmittelalterlichen Rom*, in «Dumbarton Oaks Papers», XLI (1987), pp. 55-69; N. Teteriatnikov, *For Whom is Theodotus Praying? An Interpretation of the Program of the Private Chapel in S. Maria Antiqua*, in «Cahiers archéologiques», XLI (1993), pp. 37-46; A. Rettner, *Dreimal Theodotus? Stifterbild und Grabstiftung in der Theodotus-Kapella von S. Maria Antiqua in Rom*, in H.R. Meier - C. Jäggi - Ph. Büttner (a cura di), *Für irdischen Ruhm und himmlischen Lohn. Stifter und Auftraggeber in der mittelalterlichen Kunst*, Berlin 1995, pp. 31-46. Rettner ha dimostrato che quella dei Santi Quirico e Giulitta era una cappella funeraria contenente la tomba di Theodotus e la sua "famiglia".

46. Nella cappella costruita da Papa Gregorio III (731-741) nell'antica basilica di San Pietro si rende bene l'idea del carattere di tale liturgia: «Hic fecit oratorium (dedicato a.732) intro eandam basilicam, iuxta arcum principalem, parte virorum, in quo recondivit in honore Salvatoris sanctaeque eius genetricis reliquias sanctorum apostolorum vel omnium sanctorum martyrum ac confessorum, perfectorum iustorum, toto in orbe terrarum requiescentium. Quorum festa vigiliarum a monachis trium monasteriorum illic servientium cotidie per ordinem existentia atque nataliciorum missas in eodem loco celebrare», L. Duchesne, *Le liber pontificalis*, Paris 1892, p. 417. Vedi anche il commentario di Duchesne *ibid.*, pp. 422-423; F.A. Bauer, *Liturgische Parzellierung des römischen Kirchenraums*, in R. Warland (a cura di), *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzant und Mittelalter*, Wiesbaden 2002, p. 80.

concepteur riutilizzò la nicchia rettangolare dell'edificio romano in un modo molto inaspettato e originale, decorandola con una grande immagine della *Crocifissione* (2, 29×1,89m). Poiché Gesù indossa il *colobium,* Hans Belting suggerì che questo affresco si rifacesse a un modello iconico[47] del Vicino Oriente, senza però addurre ulteriori prove: tale iconografia era invece piuttosto diffusa in Occidente durante l'VIII secolo[48]. Inoltre a Santa Maria Antiqua gli occhi di Gesù sono aperti mentre nelle icone orientali egli appare con le palpebre chiuse, cioè morto; le iscrizioni sull'affresco sono principalmente in latino. Il punto saliente, invece, è che in questo caso l'ideatore ha elevato la Crocifissione a perno visivo del programma della cappella, sia spinto dalla presenza della nicchia sia influenzato dall'esempio di Santa Maria Antiqua, dove l'idea di rappresentare Cristo in croce come sfondo monumentale dell'ambiente dell'altare era stata già realizzata qualche decennio addietro (705-707) nel presbiterio[49]. Lungo la zona della parete all'altezza degli occhi, il "regista visivo" scelse una rappresentazione di Maria Regina col Bambino fiancheggiati da Pietro e Paolo, Giulitta e Quirico, il donatore Theodotus e il papa Zaccaria (741-752). L'iscrizione, che questo affresco (fig. 14, 12×1, 55 metri) riporta, racconta che Theodotus era il «primicerius et dispensator» della chiesa «qui appellatur antiqua». Secondo una concezione artistica moderna, la *Crocifissione* dà l'impressione di essere una tavola d'altare e l'affresco con Maria Regina sembra essere una predella, pur sapendo che queste associazioni visive sono astoriche perché in quel periodo la pala d'altare non esisteva ancora. Tuttavia, non si può omettere che una decorazione talmente ricca sulla parete dietro l'altare riflette un concetto tipicamente occidentale, oltre a sottintendere un atteggiamento privato nei confronti dell'immagine[50]. Le liturgie ufficiali occidentali di questo periodo non parlano

47. H. Belting, *Bild und Kult* cit., p. 137.

48. J. Osborne, *Early Medieval Wall-paintings* cit., pp. 82-90.

49. W. Tronzo, *The Prestige of Saint Peter's: Observations on the Function of Monumental Narrative Cycles in Italy*, in «Studies in the History of Art» XVI (1985), pp. 98-99.

50. Non è una coincidenza che la più antica testimonianza di altari decorati con figure o scene appare in epoca longobarda e carolingia, per la maggior parte su *antepedia* (Milano, Cividale): cfr. S. De Blaauw, *Altar Imagery in Italy before the Altarpiece*, in J. Kroesen - V. Schmidt (a cura di), *The Altar and its Environment 1150-1400*, Turnhout 2009, p. 50.

mai di icone, ma menzionano la croce elevata sull'altare[51]. L'idea di chi concepì questo complesso figurativo era di giustapporre la Vergine alla Crocifissione secondo un progetto già realizzato nell'atrio della catacomba di san Valentino a Roma[52]: Maria Regina rinforza la divinità di Cristo, la sua morte in croce accentua la sua umanità. Le preghiere dei fedeli erano pensate per essere offerte alla Vergine che si rivolge al sacrificio di Gesù per la liberazione dal peccato. Tale invocazione acquista senso in un contesto sepolcrale, ma occorre prendere atto che questo programma è senza precedenti e rimase senza seguito.

Maria Panayotidi mi ha indicato un affresco in una grotta, piuttosto unico, che si è conservato nell'abside della Natività sull'isola di Naxos, databile al x secolo[53]: al centro, all'altezza degli occhi, si trova un busto affrescato della Vergine fiancheggiato dai dodici apostoli a figura intera. Il ritratto della Vergine è all'interno di un clipeo racchiuso da una cornice quadrata che dà così l'impressione di essere un'icona-ritratto. Gli affreschi a mo' di icone a Santa Maria Antiqua e nel tempietto del Clitunno dimostrano che durante l'VIII secolo l'Occidente ha sviluppato un approccio reverente ma creativo nei confronti dell'icona secondo una spiritualità che era abbastanza differente da quella del mondo bizantino. Affreschi con aspetto di icone erano dipinti in nicchie d'altare e sopra quest'ultimi; per quanto mi è noto, l'icona affrescata nell'ubicazione sopra l'altare è sconosciuta all'Oriente greco, dove invece le icone all'interno delle chiese erano inserite nelle pareti laterali, nel nartece e nel presbiterio[54].

51. L. van Tongeren, *The Cult of the Cross in Late Antiquity and the Middle Ages. A Concise Survey of its Origins and Development*, in «Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana», XXXVIII (2007/2008), pp. 61-73, specialmente pp. 66-67; W. Tronzo, *The Prestige of Saint Peter's* cit., pp. 100-101, 104.

52. J. Osborne, *Early Medieval Wall-paintings* cit., pp. 82-90.

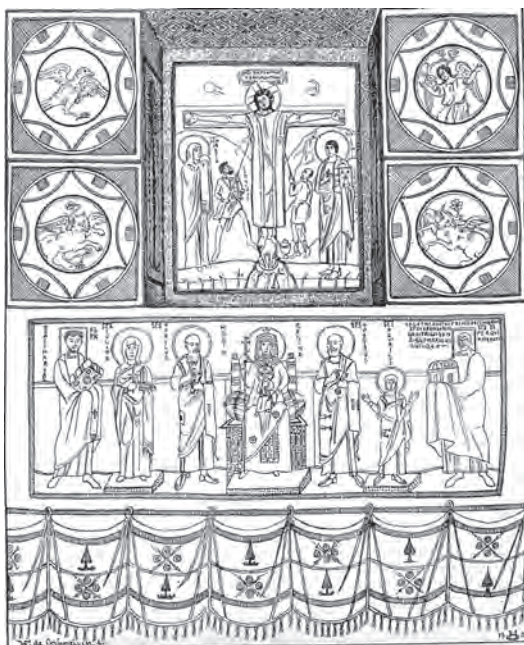
53. M. Panayotidi, *L'église rupestre de la nativité dans l'Île de Naxos. Ses peintures primitives*, in «Cahiers archéologiques», XXIII (1974), pp. 107-120, figg. 7-8.

54. Il busto con l'aspetto di icona della Vergine nella chiesa rupestre della Natività nell'isola di Naxos è uno dei rari esempi orientali di icona affrescata in un'abside: cfr. C. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce*, Paris 1991, p. 19, fig. 2, p. 20, p. 74, fig. 2. Nella S. Sofia a Kiev (metà XI secolo) si sono conservati vari affreschi quadrati colla rappresentazione di santi.

Fig. 9
Sinai, Monastero di Santa Caterina, icona di *San Pietro*
Fonte: K. Weitzmann

Fig. 10
Sinai, Monastero di Santa Caterina, icona con *Quattro apostoli*
Fonte: K. Weitzmann

Fig. 11
Roma, Laterano, nartece della Basilica Theodori
Fonte: S. Luchterhand

Fig. 12
Hosios Lukas, nartece, volta affrescata dell’accesso centrale
Fonte: B. Brenk

La diffusione della basilica doppia nell'area mediterranea fra V e VI secolo*

Paolo Piva

Dalla cattedrale doppia alla basilica doppia

Nel IV secolo, a partire dall'età costantiniana, le cattedrali delle grandi metropoli (Treviri, Aquileia, Gerusalemme) sembrano aver seguito prevalentemente il modello "doppio". Non conosciamo molti gruppi episcopali, ma è plausibile che il numero di "cattedrali doppie" debba essere incrementato. Per esempio, Milano ha avuto con tutta probabilità due chiese vescovili parallele nella prima metà del IV e altre due assiali nella seconda metà IV - inizi V secolo[1]. Anche *civitates* che

* Si pubblica qui la relazione presentata al convegno. Una versione ampliata è edita col titolo *Un contesto del 'paesaggio' tardo-antico: la "basilica doppia" dalla civitas allo spazio rurale*, in A.G. Dal Borgo - D. Gavinelli (a cura di), *Il paesaggio nelle scienze umane. Approcci, prospettive e casi di studio* (Kosmos 4), Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012, pp. 111-151. In questa, alla nota 4, ho dato conto di un'inaccettabile teoria – su cui tornerò in altro luogo –, che pretende di demolire il concetto stesso di "basilica doppia": H. Brandenburg, *La basilica doppia in Aquileia e la cosiddetta tipologia delle chiese doppie dell'architettura tardoantica. Il ruolo di fondazioni e donazioni nello sviluppo dei centri ecclesiastici dal IV al VI secolo*, in C. Cuscito - T. Lehmann (a cura di), *La basilica di Aquileia. Storia, archeologia ed arte*, Atti della XL Settimana di Studi Aquileiesi, 7-9 maggio 2009 (Antichità Altoadriatiche 69/I), Trieste 2010, pp. 285-322.

1. P. Piva, *Le cattedrali lombarde*, Quistello 1990; S. Lusuardi Siena, *Il complesso episcopale di Milano: riconsiderazione della testimonianza ambrosiana nella 'epistola ad sororem'*, in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 124-129.

non possono essere considerate metropoli potrebbero aver raggiunto il tipo di due basiliche consociate entro la fine del IV secolo, come insegna il caso di Parenzo, e se è vera l'ipotesi di Silvia Lusuardi Siena che ha verosimilmente supposto la presenza di aule parallele nel gruppo episcopale di Verona[2]. Verso la fine del secolo le edificazioni cultuali doppie dovevano essere già una "moda" diffusa, progrediente nel contesto della stessa graduale fondazione degli episcopati. Restano aperti gli interrogativi relativi alla situazione in Oriente, dove in alcuni casi una nuova chiesa veniva aggiunta a una vecchia, in relativa vicinanza della prima, come a Costantinopoli e ad Alessandria. In caso di utilizzo combinato degli edifici, non vi sarebbero ragioni per non riflettere sull'eventuale intenzione di configurare una nuova cattedrale doppia. In ogni modo, ho cercato in altra sede di mostrare come, nel IV secolo, l'identificazione di una delle due chiese come "catecumeneo" sia priva di ogni consistenza. Se le aule erano dotate di altare, l'istruzione dei catecumeni non poteva essere che una funzione aggiuntiva (come avveniva a Gerusalemme) ma non la ragione "strutturale". Al contrario possiamo intuire tale movente essenziale dalla comparazione di due testi degli anni 380-386: Egeria e Ambrogio. A proposito di Gerusalemme, la prima scrive che la chiesa minore (*Anastasis*, dalla connotazione anche memoriale) ha una destinazione quotidiana fissa, cioè quella di luogo della liturgia feriale delle ore (uffici di lode e intercessione). Ambrogio scrive la stessa cosa, in un passo però assai lapidario della lettera a Marcellina: «psalmos in ecclesiae basilica minore diximus». La pratica rituale degli uffici era appunto basata sui salmi e la "coincidenza" non può essere casuale[3].

Nel momento in cui le chiese episcopali si diffusero anche in centri minori, il modello "doppio" non fu più limitato ai nuclei di cattedrale, ma nello stesso tempo venne adottato anche in sedi non vescovili (chiese rurali o battesimali, che ne facevano le veci, cimiteriali e martiriali). In questo convegno vorremmo esaminare, sulla base della documentazione archeologica, alcuni esempi della diffusione della

2. C. Fiorio Tedone - S. Lusuardi Siena - P. Piva, *Il complesso paleocristiano e altomedioevale,* in P. Brugnoli (a cura di), *La cattedrale di Verona,* Venezia 1987, pp. 19-97.

3. P. Piva, *La cattedrale doppia e la storia della liturgia*, in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 55-60.

basilica doppia fra V e VI secolo in Italia e nelle regioni del Mediterraneo, per interrogarci al termine sulle ragioni di tale propagazione. Prima di tutto è da sottolineare il fatto che essa avvenne abbastanza uniformemente in tutta l'area mediterranea, dall'Italia (nord e sud, con l'eccezione del centro, forse perché Roma non ebbe una cattedrale doppia) fino al vicino Oriente (Siria e Palestina), dalle Gallie (basate su Treviri) fino all'Africa mediterranea. Tale circolazione tocca anche il Norico (Austria), la Savia (Slovenia), la Pannonia (Ungheria), la Dalmatia et Histria, la Bosnia, l'Illirico (Balcani), le isole egee, Costantinopoli, l'Asia Minore. Non sembra invece aver riguardato la penisola iberica e l'area germanica, almeno sulla base dei dati sinora disponibili.

Gli esempi sono numerosi e gli scavi ne rivelano di nuovi con una certa frequenza. La catalogazione che ho in corso dovrebbe portare a delineare un quadro aggiornato dello stato attuale delle conoscenze. Ma in questa sede non potrò certo che analizzare alcune testimonianze, a mio avviso abbastanza significative, da permettere un'ipotesi di lavoro. Le sceglierò senza riguardo alla coerenza geografica, proprio per evidenziare l'estensione mediterranea della basilica doppia.

Una selezione di esempi significativi

La nuova fondazione che Paolino di Nola (circa 353-431, originario di Bordeaux) configura a partire dal 395 nell'area del santuario del vescovo Felice (fine III secolo) a Cimitile (Nola) determina l'origine di una basilica doppia. Esso nella prima metà del IV secolo era già un luogo venerato, ma l'ex governatore della Campania (battezzato nel 389) restaurò le preesistenti strutture e aggiunse la *basilica nova*, nell'intento di promuovere ulteriormente il santuario (anche con foresterie per i pellegrini) ma anche di costituire per sé, la moglie Terasia e quanti volessero ritirarsi con loro nella preghiera, una sorta di fondazione monastica. Il primo edificio di culto sulla tomba di Felice (tardo-costantiniano circa 335-340), all'interno di un cimitero, aveva l'abside a nord e una triplice arcata all'ingresso, forse verso un vestibolo; nella seconda metà/fine del IV secolo gli fu aggiunta ortogonalmente la *basilica vetus*, con abside orientata e vano retrostante. Essa costituiva un insieme organico con la vecchia aula (fig. 1). Dagli scavi di Gino Chierici e da testimonianze del XVII seco-

lo, la *vetus* era piuttosto corta, ma larga ben 21 metri e dotata inoltre di matronei sopra le navate laterali. Paolino sostituì forse i suoi pilastri a sostegno delle arcate con colonne. Non è ben chiaro come essa si collegasse al nucleo feliciano, ma è certo che si conservò fino al 1797 (sostituita dall'attuale chiesa parrocchiale). Fu lo stesso Paolino che – fra il 401 e il 403 – distrusse la vecchia abside settentrionale e la rimpiazzò con un doppio diaframma a triplice arcata verso la struttura della *basilica nova* (fig. 2). Egli dovette restaurare l'insieme dell'aula feliciana-*basilica vetus,* e lo dotò di pitture del Nuovo Testamento. La *basilica nova* era a tre navate divise da due file di colonne con capitelli corinzi e grande abside triconca ("trinitaria"?) a nord. Quest'ultima è ancora conservata, con tracce dei preziosi rivestimenti in *opus sectile* (*crustae* absidali e pavimento), anche se le navate sono state sostituite più tardi dalla corta aula di San Giovanni. I *cubicula* al termine delle navate laterali erano forse spazi di sepoltura e di preghiera del clero. Il vano a destra dell'abside alla metà del v secolo divenne forse un battistero ottagonale. La grande conca centrale fu fatta decorare da Paolino con una croce gemmata, circondata da dodici colombe nel cielo stellato; l'altare ricevette reliquie di apostoli e martiri. Nella zona inferiore del mosaico, ormai perduto, due file di agnelli o pecore convergevano verso l'Agnello sul monte Sion (*Apocalisse* 14), da cui sgorgavano i quattro fiumi del paradiso terrestre. Le pareti della navata centrale erano invece dipinte con pitture relative all'Antico Testamento[4].

La triplice arcata del *martyrium* – ormai affacciato sia alla *basilica vetus* sia alla *nova* in rapporto ortogonale – è ripetuta

4. Si vedano: T. Lehmann, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova in Cimitile/Nola* (Spätantike, Frühes Christentum, Byzanz, Reihe B, Band 19), Wiesbaden 2004; Id., *Die Kirchenbauten in Cimitile/Nola. Ergebnisse der Forschungen der letzten 15 Jahre,* in H. Brandenburg - L. Pani Ermini (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola: la tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche*, Atti della giornata di studio (Roma, 9 marzo 2000), Città del Vaticano 2003, pp. 95-127 (118-123). Cfr. anche in sintesi: Id., *'(Unum) ex tribus sacris universis orbis Coemeteriis'. Kurzführer den spätantiken Bauten des Pilgerheiligtums des hl. Felix in Cimitile/Nola,* in M. De Matteis - A. Trinchese (a cura di), *Cimitile di Nola. Inizi dell'arte cristiana e tradizioni locali,* Oberhausen 2004, pp. 67-101; G. Bertelli, *Edilizia di culto cristiano a Napoli, nell'Italia meridionale e insulare dal* IV *al* VII *secolo,* in S. de Blaauw (a cura di), *Storia dell'architettura italiana. Da Costantino a Carlomagno,* Milano 2010, pp. 190-227 (197-198); A.M. Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community,* Cambridge 2009, pp. 181-189.

sulla facciata di quest'ultima ed è il segno visibile della comunicazione liturgica fra le due chiese (fig. 3, p. 83): con questa soluzione Paolino fece sì che le preghiere e le celebrazioni fossero rivolte verso la tomba di Felice, che proprio Paolino arricchì. Nell'*Epistola* 32 (13), infatti, egli stesso giustifica l'orientamento anomalo della sua basilica (non a est) con la necessità di collegare le due aule di culto attraverso triplici arcate affacciate a uno spazio intermedio pieno di luce. I due luoghi possono essere definiti, in ordine cronologico, "memoriale" e "comunitario", anche se Paolino non ne precisa le funzioni liturgiche, limitandosi a constatare che «Plebs gemina Christum Felicis adorat in aula» (*Epist.* 32, 15). Si può considerare la terminazione absidale della *nova* un triconco, ma Tomas Lehmann ha giustamente ribadito che le conche laterali sono parte integrante dell'unica abside (fig. 4, p. 83). Il problema della loro funzione è sollevato da Paolino stesso: «cum duabus dextra laevaque conchulis intra spatiosum sui ambitum absis sinuata laxetur, una earum inmolanti hostias iubilationis antistiti patet, alia post sacerdotem capaci sinu receptat orantes» (*Epist.* 32, 13)[5]. Purtroppo il significato non è esplicito. Lehmann reputa che quella destra (a est) fosse una sagrestia, anche per la preparazione dell'offerta eucaristica (la messa doveva poi svolgersi in un altare centrale dell'abside), e la sinistra (a ovest) un luogo di lettura o preghiera del clero: qui forse poteva anche stazionare durante la messa una parte dei presbiteri, che probabilmente avevano il proprio banco ligneo nella conca maggiore[6]. Sible de Blaauw ha ribadito di recente una diversa chiave interpretativa, riconoscendo invece nel passo l'intenzione di Paolino di reintrodurre un orientamento ovest-est. Nell'abside destra il sacerdote avrebbe celebrato la messa *versus orientem,* e alle sue spalle – ma anche nella navata – si sarebbero trovati i fedeli (o forse nella conca ovest si collocava il clero e nella navata l'assemblea?)[7]. L'eventualità non è da escludere, ma nello stesso tempo è anche plausibile che le preghiere del clero

5. W. Hartel (a cura di), *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae et Carmina* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 29-30), Leipzig 1894, p. 288.

6. T. Lehmann, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova* cit., pp. 250-251.

7. S. de Blaauw, *In vista della luce. Un principio dimenticato nell'orientamento dell'edificio di culto paleocristiano,* in P. Piva (a cura di), *Arte medievale. Le vie dello spazio liturgico,* Milano 2012, pp. 19-48 (32-34).

(se non le celebrazioni da un altare centrale) dovessero rivolgersi verso il *martyrium* di Felice. In ogni caso, le parole di Paolino sembrano accreditare proprio la *basilica nova* come il luogo principale dell'offerta eucaristica. D'altra parte, una lettera di Uranio riguardo alla morte di Paolino (vescovo di Nola dal 409), avvenuta nel 431[8], fa riferimento alle ore di mattutino e di lucernario (vespro)[9]. Probabilmente egli si riferiva alla cattedrale di Nola, ma è difficile credere che non fosse prevista una liturgia feriale anche presso il santuario di Cimitile. Forse la *gemina plebs* cui allude Paolino coincide rispettivamente con la comunità del clero che officiava di regola la *basilica nova* (pur aperta ai fedeli) e con i gruppi dei pellegrini che di norma si ponevano in quella *vetus*. Comunque sia, è da considerare che da due lati le preghiere si "dirigevano" verso la tomba di Felice. I canti salmodici delle ore quotidiane, che terminavano comunemente con invocazioni di intercessione, in questo e in altri casi potevano "sfruttare" la presenza di un santo.

L'edicola attuale attorno alla tomba di Felice, ad arcate decorate di mosaici, risale tuttavia al periodo 484-523 (forse verso il 510, dopo l'eruzione del Vesuvio del 505 circa), così come la grande abside occidentale, riempita in seguito di sepolture[10]. Il sacello di Felice è segnalato da un recinto rettangolare di transenne marmoree traforate (circa 400), mentre nella parete sud di fondo sono inseriti i sepolcri dei vescovi Paolino *juniore* e Felice, morti nel 442 e 484. Non possiamo soffermarci più a fondo sul complesso di Cimitile, che nell'altomedioevo si arricchì di altre chiese e mausolei, e rimandiamo alla recente "edizione critica" di Tomas Lehmann[11].

La categoria della doppia chiesa martiriale (cioè del santuario) fu certo importante già a partire dalla fine del IV secolo, come insegna l'esempio di Concordia (reliquie in ambedue le aule anche se la tricora divenne basilichetta in

8. PL 53, coll. 861-862.

9. R. Taft, *La liturgia delle ore in Oriente e in Occidente,* Milano 1988, p. 195.

10. D. Korol, *La cosiddetta edicola mosaicata di Cimitile/Nola. Parte* II*: le ragioni per la nuova datazione verso il 500 d.C.,* in H. Brandenburg - L. Pani Ermini (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola* cit., pp. 209-227.

11. T. Lehmann, *Paulinus Nolanus* cit.; si veda anche la pubblicazione H. Brandenburg - L. Pani Ermini (a cura di), *Cimitile e Paolino di Nola* cit.

seconda fase)[12], ma anche quello di Salona-Marusinac (*confessiones* in entrambi gli edifici), che recenti ricerche tenderebbero a considerare doppia e non la somma di una basilica coperta e una "discoperta"[13].

Si può ritenere che proprio la fondazione paoliniana abbia determinato il sorgere di altri impianti doppi (sempre per aggiunta) in Italia meridionale (cattedrale di Napoli, San Giusto di Lucera, San Vincenzo al Volturno). Negli ultimi due casi si registra l'unione di una chiesa "comunitaria" e di un'altra "funeraria", tutte e due in rapporto a una villa rustica preesistente. Sono stati evocati possibili "episcopati rurali", ma in realtà, indipendentemente dalle possibilità di identificazione del sito di San Giusto nelle fonti, sembra un dato di fatto la volontà di inserire una chiesa battesimale in una residenza rustica, per servire gli abitanti della stessa e forse quelli dei villaggi circostanti.

San Giusto nei pressi di Lucera è un grande complesso con due aule a tre navate e un battistero collegato a un vestibolo comune[14] (fig. 5, p. 84). Lo scavo condotto fra 1995 e 1997, nel sito di una dimora rustica romana, è ormai sommerso da una diga e non più visibile. La sequenza insediativa inizia con una casa colonica del I secolo (a.C. e d.C.) e con una villa rustica (I-IV secolo d.C.)[15]. Verso la metà del V secolo, a 50 metri a nord dall'abitazione (che restava in uso), fu edificata una chiesa orientata a nord-est, con alcuni annessi e con un battistero collegato al suo vestibolo. Essa (25×18,50 metri) era a tre navate piuttosto compresse divise da sei colonne per parte e muretti verso est (fig. 6, p. 84). L'abside è unica, mentre il recinto presbiteriale individua due spazi, l'orientale dei quali rialzato, un poco più largo, e pavimentato in *opus sectile*. La navatella nord (utilizzo adesso gli orientamenti in modo convenzionale) terminava verso un vano che ben presto cominciò a ricevere inumazioni. La navatella sud si apriva invece

12. P. Piva, *Edilizia di culto cristiano a Milano, Aquileia e nell'Italia settentrionale fra IV e VI secolo (350-600)*, in S. de Blaauw (a cura di), *Storia dell'architettura italiana* cit., pp. 98-145.

13. P. Chevalier, *Les églises doubles de Dalmatie et de Bosnie-Hérzegovine*, in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 149-159.

14. G. Volpe (a cura di), *San Giusto: la villa, le 'ecclesiae'. Primi risultati degli scavi nel sito rurale di San Giusto (Lucera): 1995-1997*, Bari 1998.

15. Mi avvalgo soprattutto del saggio di G. Volpe, *Aspetti della storia di un sito rurale e di un territorio*, in Id. (a cura di), *San Giusto* cit., pp. 287-338.

all'esterno, dove è stata identificata una sepoltura privilegiata. Portali esistevano anche nei perimetrali della chiesa: quello a sud conduceva verso un edificio preesistente (poi incrementato), quello a nord in un locale in cui è stato ritrovato un tesoretto di più di 1000 monete (III-VI secolo d.C.) e pertanto interpretato come *gazophylacium* destinato alle offerte dei fedeli e agli oggetti preziosi (Giuliano Volpe). Dal vestibolo si aprivano due ingressi in corrispondenza delle navate laterali e un altro più grande verso quella centrale. Essendo questo largo come la recinzione presbiteriale a ovest, è possibile che vada interpretato in funzione degli accessi rituali del celebrante. La chiesa era riccamente decorata: pavimenti a mosaico che assecondavano le singole zone, rivestimenti parietali dipinti, forse mosaici absidali. La zona ovest del presbiterio aveva un *emblema* con croce greca: posizione di chi riceveva le donazioni e distribuiva l'eucarestia? A sud del nartece fu posto il battistero, collegato a esso da un piccolo andito. Mentre la villa continuava a essere utilizzata, tra la fine del V e la metà del VI secolo, una seconda chiesa fu aggiunta a nord della prima, assai simile (a tre navate e monoabsidata) ma meno larga (16,60 metri). Il prolungamento del nartece originario garantì una triplice entrata anche a questa struttura, nella quale non si poté verificare la presenza di colonne oppure pilastri. L'aula ebbe fin dall'inizio funzione funeraria e ogni spazio fu in seguito sistematicamente adibito alla deposizione di corpi. La sua restituzione è molto ipotetica, essendo già stata distrutta in buona parte e mancando ogni traccia del tipo dei sostegni. Un vano rettangolare fu incuneato fra i due corpi longitudinali e reso accessibile dal vestibolo. Verso la metà del VI secolo un incendio alla chiesa primitiva indusse a usare solo quella più recente, dotandola di una recinzione e di un banco presbiteriale. In tutti e due gli edifici di culto non vi è traccia dell'altare, che poteva essere mobile. Il Volpe scrive giustamente che la costruzione più antica doveva avere un ruolo "eucaristico", mentre l'aggiunta della seconda aula si inscrive in un processo di progressiva "cimiterializzazione" del sito. Egli non esclude funzioni "martiriali" ma la distruzione dell'abside della struttura più recente impedisce di conoscere elementi possibilmente utili[16].

16. Id., *Aspetti della storia di un sito rurale* cit., pp. 313-314. Alle pp. 315-318 viene ipotizzato un rapporto con Salona e le chiese doppie dalmate.

La costruzione di una chiesa entro una villa tardoromana richiama alla mente le parole di Giovanni Crisostomo (circa 345-407), il quale sollecitava il possidente terriero a costruire una basilica cristiana (in questo caso unica) nelle sue proprietà:

> che nessuno di voi possieda un dominio rurale dove non vi sia una chiesa. Nutritevi un catechista, un diacono, una comunità di preti [...]. In questa chiesa si pregherà senza posa per voi; vi si faranno riunioni pie, vi si canteranno inni per la vostra salute; *ogni domenica si celebrerà il sacrificio* [...]. Quanto è piacevole avanzare ed entrare nella casa di Dio sapendo di essere stati noi stessi a costruirla, adagiarsi sulla schiena nella propria lettiga e, dopo il benessere del corpo per una passeggiata piacevole, presenziare *sia agli inni del mattino che a quelli della sera*; avere come ospite a tavola il sacerdote; insieme a lui gioire della sua benedizione; vedere anche altri che vengono [...].[17] (*Hom. in Acta Apost.*, 18, 4-5: PG 60, p. 147)

Anche in una situazione non urbana e decentrata era dunque previsto che potesse aver luogo una liturgia feriale basata sulle salmodie di lode, e probabilmente di intercessione per i defunti. A San Giusto, in cui si vollero evidentemente riprodurre dei modelli cittadini, la seconda chiesa potrebbe aver avuto anche tale funzione. Il Volpe richiama giustamente il caso di *Primuliacum*, descritto da Paolino di Nola, e non esclude che anche nella fattispecie lucerina possa essersi trattato di una cappella privata costruita in villa da un ricco possidente oppure di una "parrocchia rurale" (che non elimina la prima ipotesi). Inoltre, egli ricorda le preoccupazioni dei pontefici per il moltiplicarsi di chiese di campagna fra v e vi secolo, ma anche il caso di Gelasio I, che nel 493-494 autorizzò la costruzione di una basilica da parte di un possidente «in re propria que Mariana vocatur» nel territorio di Larino[18]. Alla fine tuttavia, egli propende non soltanto per una "parrocchia rurale", ma per una vera e propria "diocesi rurale", che identifica in quella del *saltus Carminianensis*, di cui sarebbe noto un solo nome di vescovo (*Probus*, negli anni 501-504) e presso la quale esisteva un vasto latifondo imperiale. L'ipotesi non è certo priva di verosimiglianza, ma d'altra parte non pare

17. Passo tradotto in R. Taft, *La liturgia delle ore* cit., pp. 248-249.

18. G. Volpe, *Aspetti della storia di un sito rurale* cit., pp. 334-335.

che l'articolazione del complesso debba richiedere necessariamente un'ipotesi "episcopale".

Nel *Noricum Mediterraneum*, su un monte di 843 metri (Hemmaberg), gli scavi di Franz Glaser hanno rivelato uno straordinario complesso di cinque chiese, tutte ad aula unica e con edifici correlati[19] (fig. 7). Alla basilica doppia già nota (scavi 1906-16), le ricerche del 1991-93 ne hanno aggiunto una seconda sempre doppia. L'aula di culto più antica (inizi v secolo) appare tuttavia un quinto edificio (17×13,70 metri), il più piccolo, centrale rispetto ai due gruppi descritti e circondato da costruzioni che Glaser interpreta come abitative (il più grande sarebbe una *Pilgerhaus*, dotata di sala riscaldata e cucina). Esso sembra aver avuto un carattere santuariale, in ragione della fossa per reliquie nell'ambito del presbiterio sopraelevato (con banco addossato all'abside) e del piccolo vano sepolcrale all'esterno di quest'ultima, davanti al quale sono allineate diverse tombe, che fiancheggiano i lati sud e ovest della chiesa. A oriente di questo luogo di culto si sviluppò la prima chiesa doppia, secondo Glaser ormai agli inizi del vi secolo (fig. 8). Le due strutture sono perfettamente parallele e quasi contigue. La sud (26,40×9,45 metri) è a evidenza la più connotata, perché ai due poli opposti possiede il battistero (a ovest, assiale rispetto all'atrio e al nartece) e uno spazio martiriale privilegiato nell'abside. Quest'ultimo è pavimentato a mosaico, comprende una fossa per reliquie ed era separato dall'aula da un cancello ligneo. Per questo motivo il presbiterio (con banco del clero e una sepoltura) fu spostato più a ovest, e non è da escludere che fosse concesso ai pellegrini di transitare dietro il banco, per sostare davanti al recinto. Uscendo verso sud i fedeli potevano forse entrare, tramite una scaletta, in una cappella absidata (10,45×4 metri), anch'essa decorata con pavimenti musivi e dunque privilegiata. Secondo Glaser si tratterebbe di uno spazio funerario dei fondatori, desiderosi di essere collocati in prossimità delle spoglie dei santi, ma questa ipotesi non è forse l'unica possibile. Due tombe si collocano infatti fra la cappella e l'abside

19. Fra le numerose pubblicazioni dello studioso rinvio alla monografia: *Das frühchristliche Pilgerheiligtum auf dem Hemmaberg*, Klagenfurt 1991. Le altre sono elencate in F. Glaser, *Eglises doubles ou familles d'églises: les cinq églises du Hemmaberg (Mont Sainte-Hemma),* in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 142-148.

martiriale, una interna e una esterna. Il battistero ottagonale era la terza area pavimentata a mosaico, dotato inoltre di un bacino quadrangolare con relativo ciborio.

La chiesa nord (lunghezza totale, con sagrestia a est 32,20×9,80 metri) è di poco più lunga della sud (includendo i vestiboli rispettivi, perfettamente allineati), ma quest'ultima la supera se si considerano anche l'atrio e il battistero relativi. Essa ha terminazione rettilinea (una sagrestia si addossa al muro di fondo) ed è provvista di presbiterio rialzato con una *solea* di ingresso e banco per il clero. In ambedue gli impianti architettonici non c'è traccia dell'altare che, forse mobile, esisteva certo almeno nella nord, in origine quasi interamente decorata con pavimenti musivi (a differenza dell'altra). Glaser considera l'aula settentrionale come zona riservata alla comunità, cioè chiesa della celebrazione eucaristica, mentre quella sud sarebbe "memoriale" (*Gemeindekirche* e *Sakralraum*). Al di là delle etichette, la realtà sembra più complessa, dato che quella meridionale appare anche come aula "battesimale". Si potrebbe pensare con Glaser che il battistero fosse finalizzato a insignire il santuario: è noto infatti che numerosi santuari orientali lo possedevano[20]. Resta tuttavia il fatto che, se venne deciso di arricchire il centro di culto anche con un'aula destinata alla celebrazione della messa, la chiesa "doppia" doveva servire per usi differenziati. Dunque non sembra privo di logica pensare che la struttura architettonica meridionale, oltre che al pellegrinaggio, fosse destinata all'officiatura sulla tomba santa e all'intercessione per i fondatori o benefattori ivi deposti, dunque alla liturgia feriale di lode. Va infine sottolineato il fatto che la chiesa sud col battistero assiale appare un modulo derivato dalla post-teodoriana sud di Aquileia, oppure dal complesso preeufrasiano di Parenzo che vi si richiama a sua volta.

Se fino a questo punto ci si potrebbe immaginare la basilica doppia come un ampliamento del santuario primitivo, l'enigma si infittisce trovando a ovest di questa una seconda chiesa doppia, secondo Glaser sempre agli inizi del VI secolo (sulla base di materiali ritrovati). L'aula sud (29,30×9,55 metri), dotata di nartece, ha un banco del clero addossato all'abside e un presbiterio rialzato e pavimentato a mosai-

20. M. Falla Castelfranchi, *'Baptisteria'. Intorno ai più noti battisteri dell'Oriente,* Roma 1980.

co, forse della stessa officina della decorazione musiva del nucleo monumentale orientale. Un reliquiario sotto l'altare era costituito da un sarcofago in marmo con coperchio ad acroteri e croci scolpite. L'edificio è dotato anche di una sagrestia e di un lungo vano contiguo al lato settentrionale. Il rapporto con il corpo architettonico a nord non appare organico, essendo questo non proprio parallelo e proiettato più a ovest. L'aula nord è l'unica a possedere un tracciato cruciforme: è monoabsidata, ha portici addossati a ovest e a sud e presbiterio sopraelevato. Quest'ultimo contiene una fossa rettangolare a est (tomba del fondatore) e un'altra quadrata a ovest, interpretata da Glaser come vasca battesimale per analogia con quella del battistero ottagonale orientale. Noël Duval e Jean Pierre Caillet gli hanno obiettato tuttavia che nulla la qualifica come tale e che invece si tratta forse di una fossa-reliquiario d'altare[21]. Questa soluzione è assai più credibile, e perfettamente compatibile col tracciato cruciforme della chiesa e con la presenza di una sepoltura privilegiata a est della fossa quadrata. Si aggiunga che l'accesso da oriente di quest'ultima esclude la sua destinazione ai battezzandi. Fuorviato da questa convinzione, Glaser è indotto a ritenere che la doppia chiesa occidentale sia una sorta di replica di quella orientale, con le stesse funzioni (messa, battesimo, *martyrium*), e dunque che sia attribuibile a una diversa comunità cristiana, possibilmente ariana visto che il Norico dal 493 era sotto l'amministrazione civile e militare degli Ostrogoti.

Glaser ha perfettamente ragione quando asserisce che lo Hemmaberg è da ritenersi un complesso e articolato santuario, ma si contraddice implicitamente quando pensa a insiemi di chiese comunitarie, cattolica e ariana. Tutto invece è più logico se si considerano le aule occidentali come incremento di un luogo di culto sempre più rinomato, con altre reliquie e corpi santi, procurate forse da donatori che cercavano di guadagnarsi la salvezza attraverso la deposizione *ad sanctos*; e le aule orientali come chiese dell'unica comunità cristiana ma esse stesse sede di pellegrinaggio. Ancora Duval e Caillet dubitano sia della destinazione ariana, sia della cronologia relativa e assoluta proposta da Glaser per i due gruppi edili-

21. N. Duval - J.P. Caillet, *La recherche sur les églises doubles depuis 1936: historique et problematique*, in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 22-37 (33).

zi[22]. In effetti l'interpretazione diversa della fossa quadrata è il perno attorno al quale ruotano le diverse opinioni.

Vranje presso Sevnici, a sud-est di Celeia/Celje, fu un luogo fortificato di altura[23]. Si sono trovate tracce di una torre, di abitazioni, di una cisterna, e soprattutto di un complesso cultuale (fig. 9) al quale si approssimava una possibile *domus* del clero[24]. Quasi al centro dell'abitato, una chiesa (13,75×10,70 metri) era posta al livello superiore, ben quattro metri sopra la seconda aula e il contiguo battistero. La sua abside estradossata vuota fronteggiava un presbiterio rialzato recintato da cancelli lignei, che isolavano lo spazio centrale dai fianchi. L'altare è desumibile solo da una fossa delle reliquie scavata nella roccia. Thilo Ulbert suppone un banco del clero nell'abside, forse in legno, di cui non esiste prova ma tuttavia plausibile[25]. A nord un portale dava in apparenza verso l'esterno, mentre a sud tre stanze in fila si addossavano al fianco dell'aula. L'accesso avveniva forse dal vano centrale, che possedeva un sedile nel muro di fronte e doveva consentire l'ingresso ai due vani laterali, contenenti delle tombe privilegiate. Quello più a ovest permetteva di entrare nella navata liturgica[26].

Per comunicare con la quota della seconda aula con adiacente battistero probabilmente si utilizzavano scale di legno. La doppia aula inferiore misurava 16,40×14,70 metri nel suo complesso, incluso il nartece antistante, che immetteva nell'aula e nel battistero, ipoteticamente comunicanti anche tra di loro sia a livello della navata liturgica che del presbiterio (Glaser). Un unico muro rettilineo di fondo di terrazzamento "conteneva" sia l'abside quadrangolare del battistero che quella semicircolare dell'aula. Il primo è a sua volta

22. *Ibid.*

23. In generale: S. Ciglenečki, *Höhenbefestigungen aus der Zeit vom 3. bis 6. Jh. im Ostalpenraum,* Ljubljana 1987; Id., *Höhenbefestigungen als Siedlungsgrundeinheit der Spätantike in Slovenien,* in «Arheološki Vestnik», XLV (1995), pp. 239-254.

24. P. Petru - T. Ulbert, *Vranje bei Sevnica. Frühchristliche Kirchenanlagen auf dem Ajdovski gradec,* Ljubljana 1975.

25. T. Ulbert, *Der kirchliche Baukomplex auf dem Hügel von Vranje,* in P. Petru - T. Ulbert (a cura di), *Vranje bei Sevnica* cit., pp. 21-72 (64).

26. Per la lettura dello scavo mi avvalgo di T. Ulbert, *Der kirchliche Baukomplex* cit., e di F. Glaser, *Frühes Christentum im Alpenraum Eine archäologische Entdeckungsreise,* Regensburg 1997, pp. 73-78 (74-75).

concepito come un'aula, divisa in una "navata liturgica", in uno spazio recintato con vasca esternamente esagonale – al quale si accedeva tramite gradini ai lati (entrata e uscita) – e in un' "abside" rettangolare che pare avesse la funzione di contenitore di reliquie (dunque un "sacrario"): qui una fossa centrale, coperta da una lastra marmorea, includeva uno scrigno lapideo, a sua volta contenente i resti di una cassettina lignea, quali frammenti bronzei, una serratura e tracce di tessuto (forse già avvolgente una reliquia oppure reliquia-memoria esso stesso). L'"abside" era separata dal recinto del fonte mediante una parete lignea, sulla corda absidale, ed è probabile che sopra il ripiano lapideo fosse collocato un altare. Sappiamo bene che l'uso di introdurre altari e reliquie nei battisteri è assai precoce (Février, Christern).

L'aula meridionale è conclusa da un'abside a tutta larghezza, alla quale è concentrico un banco presbiteriale (conservato fino a un metro di altezza) – con "cattedra" centrale su gradini e con suppedaneo –, il quale fu rimaneggiato e rinforzato in un tempo successivo. Nel presbiterio rialzato su scalini, delimitato in origine da recinto ligneo a tre lati (di cui si trovarono tracce), con lastra di soglia sull'asse ovest, un altare a mensa – di cui sopravvivono le basi lapidee delle colonnette – stava subito davanti alla cattedra, ma non sovrastava alcuna fossa per reliquie. Una tomba era ubicata nell'angolo sud-est della navata. Con molta sicurezza il Glaser definisce quest'aula *Firmungskirche*, cioè "chiesa della cresimazione" (*consignatorium*), secondo un concetto che appare contradditorio in se stesso. Questa soluzione funzionale viene tuttavia assunta dal primo "editore" del complesso di Vranje (1975), cioè da Thilo Ulbert, il quale la derivava dalla contiguità fra aula e battistero e dall'assenza di una fossa per reliquie. Eppure lo stesso Ulbert citava il caso del *consignatorium* costruito a Napoli dopo il 616 dal vescovo Giovanni II, nel gruppo episcopale, «inter fontes maiores […] et ecclesiam Stephaniam», dunque non in una basilica[27]. Anche il caso che abbiamo restituito della post-teodoriana nord di Aquileia, è abbastanza indicativo: qui il *consignatorium* è un vano collegato al battistero[28]. Non esiste alcuna autorizzazione, sulla base delle fonti, a ritenere che si

27. T. Ulbert, *Der kirchliche Baukomplex* cit., p. 65.

28. P. Piva, *Le aule teodoriane di Aquileia. Un gruppo episcopale nell'età della pace della Chiesa*, in «Studi Medievali», XXXIX (1998), pp. 285-306.

conferisse la cresima in un'aula di culto, anche perché questa non avrebbe potuto essere la funzione esclusiva di un luogo dotato di altare. Forse per questa ragione Ulbert aggiunge alle destinazioni della chiesa inferiore quella di sede della *Lehrgottesdienst* (p. 65) e della *Wortgottesdienst* (p. 64), cioè della liturgia della Parola (prima parte della messa), ma anche in questo caso non si intenderebbe il motivo della presenza dell'altare (l'unico documentabile!), se la parte eucaristica della messa fosse avvenuta nella chiesa superiore[29].

Anche il Glaser è indotto all'ipotesi del *consignatorium*, oltre che dalla relazione con il battistero, dal fatto che la mensa non sia sovrapposta a una fossa di reliquie; egli avrebbe in questa circostanza potuto pensare a un arredo liturgico diverso da un altare, per esempio a una tavola per gli olii cresimali, ma in realtà lui stesso la definisce *Altartisch*[30]. Ulbert e Glaser riconoscono quindi la "chiesa eucaristica" nell'edificio superiore, in forza della presenza della fossa d'altare. Avvedendosi del fatto che l'uso proposto per quella inferiore sarebbe stato piuttosto limitativo, Glaser (p. 76) aggiunge la possibilità di una celebrazione memoriale del martire, almeno nell'anniversario, pensando alle spoglie sante incluse nel battistero, ipotesi certo non esclusa. Ma non era forse più ragionevole che ciò avvenisse nella chiesa superiore, dove esiste un'ampia fossa per reliquie?[31]

Dal nostro punto di vista, invece, non era in origine affatto necessario che l'altare "eucaristico" si associasse alle reliquie o memorie (come insegna il caso di Hemmaberg: *Gemeindekirche*, accettata dallo stesso Glaser), anche se questo accadeva sempre più spesso. Ma era più logico che si destinassero le reliquie a una chiesa "specializzata", che rappresentasse un "culto separato", destinato alla venerazione dei fedeli e all'officiatura (quotidiana?) del clero. Anche la posizione più elevata dell'aula superiore può essere intesa come qualificazione onorifica del santo e "proposta" di pellegrinaggio. Il maggior numero di sepolture in questa basilica attesta intenzioni di deposizione *ad sanctos*, mentre la tomba dell'area in-

29. Queste teorie appartengono alla vecchia storiografia, la cui inconsistenza credo di aver mostrato in P. Piva, *La cattedrale doppia* cit., pp. 55-60.

30. F. Glaser, *Frühes Christentum im Alpenraum* cit., p. 75.

31. Va però precisato che non è detto che la reliquia-memoria del battistero e quella della chiesa superiore appartenessero allo stesso martire.

feriore era forse in origine di un fondatore/donatore. Nulla osta, d'altro canto, al fatto che fosse la zona in basso quella "eucaristica". Lo indicherebbero l'ubicazione non effimera della cattedra per il celebrante e del banco del clero, che doveva adiuvare il sacerdote nella solennità festiva, la stretta relazione fra cattedra e altare e soprattutto l'unica presenza certa di un altare stabile. Infine, la funzione di *consignatorium* poteva benissimo essere svolta dalla "navata liturgica" del battistero.

Una considerazione particolare merita l'esistenza nella chiesa inferiore, verso nord, di un piccolo vano (Glaser lo definisce "sagrestia"), di larghezza inferiore a due metri. Esso è contiguo al "sacrario" del battistero ed è accessibile dall'ambulacro "di fatto" che si determina fra il banco del clero e l'abside[32], anzi ne costituisce un'espansione. In questo spazio furono ritrovate diverse lampade a olio, in vetro, probabilmente appese a catenelle in bronzo, di cui si trovò un esemplare nell'ambulacro[33]. Credo che si potrebbe a questo riguardo avanzare un'ipotesi di un certo interesse. Le lucerne potrebbero suggerire che i fedeli avessero la possibilità di percorrere tale corridoio absidale, sostare singolarmente nel vano (altrimenti inspiegabile) e vedere attraverso una "fenestella" l'altare sovrastante le reliquie-memorie del battistero, a cui non era infatti possibile avvicinarsi in ragione di un setto ligneo divisorio, presumibilmente valicabile solo da parte dei presbiteri. L'ambulacro era molto angusto, almeno verso il centro, ma consentiva il passaggio di individui[34]. Questo dato avrebbe alcune implicazioni. Innanzitutto anche la chiesa inferiore assumerebbe una connotazione almeno indiretta-

32. Intendo per "ambulacro di fatto" un deambulatorio non architettonico, ma che poteva in qualche caso avere una sua funzionalità. Ulbert aveva già menzionato i confronti con altre chiese simili del Norico. Sull'ambulacro: P. Piva, *L'ambulacro e i "tragitti" di pellegrinaggio nelle chiese d'Occidente (secc. X-XII)*, in P. Piva (a cura di), *Arte medievale* cit., pp. 81-145.

33. L'informazione è riferita da F. Glaser, *Frühes Christentum im Alpenraum* cit., p. 76. Non ho potuto ritrovarla in T. Ulbert, *Der kirchliche Baukomplex* cit.

34. Si possono dedurre le misure approssimative dal rilievo allegato di Petru-Ulbert (1975), dotato di riferimenti metrici. Il percorso irregolarmente semicircolare, piuttosto stretto, era più o meno largo a seconda delle zone (al centro si restringeva anche fino a circa cm 70). Ulbert (*Der kirchliche Baukomplex* cit., p. 39) fornisce una larghezza generica di cm 90. In una fase successiva il banco del clero fu rinforzato verso l'ambulacro e questo verosimilmente interrotto (*ibid.*, pp. 40-41).

mente "martiriale" o comunque funzionale al pellegrinaggio e il battistero stesso dovrebbe essere considerato anche "battistero di santuario". In secondo luogo dovremmo immaginare che i fedeli potessero aggirare il presbiterio, entrando da un lato e uscendo da quello opposto: per esempio entrando da sud e uscendo da nord, o viceversa. In ultima analisi, non sarebbe più ammissibile una parete lignea di recinzione ovest agganciata al muro d'ambito nord e senza accesso su questo tratto, come propone il Glaser (fig. 9)[35]. Lo stesso studioso suppone un accesso a sud, oltre a quello assiale verso l'altare, e due ulteriori sui fianchi del presbiterio, certamente funzionali ai sacerdoti (almeno a nord, verso il battistero), ma forse contradditori nell'ottica del pellegrinaggio. Comunque questi due ingressi, o uno di essi, potevano esistere e restare chiusi al momento dello scorrimento dei fedeli.

Tre edifici a sud-est delle chiese – il centrale dei quali assai articolato, quello più a ovest riscaldato a pavimento – indicano una serie di elementi ben adeguati alla vita quotidiana di un nucleo di prelati. In passato fu ipotizzato che Vranje fosse diventano la sede del vescovo di *Celeia* dalla metà del V secolo (Petru, Ciglenečki)[36]. Glaser obietta giustamente che non sussistono indizi sufficienti al riguardo; inoltre non esisterebbero spazi capienti per pensare a un luogo di pellegrinaggio (escluso anche da Ciglenečki). Si tratta certo di un sito fortificato per un insediamento duraturo, in parte archeologicamente documentato solo per le sue origini, a partire dalla metà del V secolo[37]. Tuttavia, la connotazione aggiuntiva del pellegrinaggio, come nel caso di Hemmaberg, non può essere esclusa per questo luogo, e alcune circostanze la suffragano[38]. Al di là di indimostrabili e sempre possibili ipotesi, la chiesa di Vranje va intesa in prima istanza come un tentativo di "imitazione" dei grandi esempi di cattedrale doppia, di cui si accettavano

35. F. Glaser, *Frühes Christentum in Alpenraum* cit., fig. 27. Si veda tuttavia T. Ulbert, *Der kirchliche Baukomplex* cit., abb. 4.

36. Si veda la rassegna critica di Ciglenečki in J. Dular - S. Ciglenečki - A. Dular, *Kučar*, Liubljana 1995, pp. 186-188. Nel 1990 io stesso (P. Piva, *La cattedrale doppia*, Bologna 1990, pp. 58-59) avevo considerato i casi di Vranje e Hemmaberg "cattedrali doppie", ma non conoscevo la documentazione archeologica più recente.

37. Datazione in T. Ulbert, *Der kirchliche Baukomplex* cit., pp. 65-67.

38. N. Duval e J.P. Caillet (*La recherche sur les églises doubles depuis 1936* cit., p. 33) hanno giustamente considerato Vranje, come Hemmaberg, nella categoria dei luoghi di pellegrinaggio.

nella sostanza le funzioni (messa festiva - officiatura feriale), ma ormai con una grande propensione all'introduzione di reliquie e memorie "protettive". Il concetto espresso da Rajko Bratoz di un «'Dorf'- bzw. 'Pfarrkirchenzentrum'» – sottoposto al vescovo e utilizzato dai fedeli di un'area circostante –, eventualmente anche con ambizioni di centro di pellegrinaggio "locale", potrebbe essere vicino alla realtà[39].

A Cipro non è chiaro se il complesso di Peyia (fig. 10) sia mai stato una sede episcopale. Le due chiese si dispongono in linea assiale, anzi tale collocazione direzionale riguarda per la precisione la basilica maggiore e il battistero, a nord del quale si colloca l'aula minore (anch'essa a tre navate). Non di meno l'influenza di Gerusalemme (fig. 11) o di Gerasa (fig. 12) sembra proponibile, visto che tra i due templi cristiani si colloca un atrio quadriportico. La basilica *maior* è dotata di gallerie e, dal punto di vista dell'arredo liturgico, di altare, *synthronos*, ambone e recinzione che si prolunga nelle navate laterali. A nord la fiancheggiano un corridoio e una serie di vani. La *minor* è provvista di un altare e un transetto non emergente. Il battistero è quadrangolare, con ambulacro e con vasca circolare. A nord dell'aula minore uno spazio rettangolare ospita dei banchi e comunica con l'esterno e con la chiesa, così come quest'ultima si apre con due portali verso il battistero a sud. La stanza con sedili è collegata anche con il corridoio che da fuori introduce nell'atrio quadriportico, dal quale era possibile accedere al battistero. Basandosi su questi elementi Jean Pierre Sodini vede giustamente una relazione con la disciplina catecumenale: i battezzandi, cui l'aula minore sarebbe stata destinata, nella notte di Pasqua avrebbero effettuato un percorso da quest'ultima al battistero, e poi alla basilica maggiore per l'eucarestia[40]. La connotazione catecumenale è indicata dal vano con sedili, frequente nell'area

39. R. Bratoz, *Doppelkirchen auf dem Östlichen Einflußgebiet der aquileiensischen Kirche und die Frage des Einflusses Aquileias,* in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 133-141. Anche T. Ulbert (*Der kirchliche Baukomplex* cit., p. 68) aveva indicato, fra le altre soluzioni possibili, quella di una primitiva "parrocchia" («einer Art Urpfarrei der Gebietes»), pur non escludendo del tutto che il vescovo potesse avervi trovato "rifugio". N. Duval e J.P. Caillet (*La recherche sur les églises doubles depuis 1936* cit., p. 33) hanno contestato il concetto di "vescovo di *castellum*", accettato in generale anche da Bratoz, avvertendo che si trattava solo di un "agglomerato di secondo rango".
40. J.-P. Sodini - K. Kolokotsas, *Aliki,* II*: La basilique double,* Atene-Paris 1984, p. 290.

dell'Egeo, e probabilmente sala esterna in cui i catecumeni potevano udire la liturgia senza vederne lo svolgimento. Il *Testamentum Domini* (V secolo) è chiaro in proposito quando menziona una *aedes catechumenorum*, che non è affatto una chiesa ma un locale non separato da essa (*neque dicta aedes separata sit ab ecclesia*), cioè in qualche modo intrinseco oppure adiacente[41]. Qui i catecumeni potevano udire *lectiones, cantica spiritualia et psalmos*[42], forse attraverso aperture ricavate nel muro d'ambito della basilica. L'allusione sembra essere alla liturgia della Parola (letture), ma soprattutto a quella feriale delle ore (cantici e salmi), o anche solo a quest'ultima (in seguito infatti è citata l'"ora dell'aurora"). Viene in mente la testimonianza dell'*Itinerarium Egeriae* sull'esclusione dei battesimandi dall'aula minore di Gerusalemme (*Anastasis*). Questa osservazione indicherebbe che non può essere presa in considerazione l'esistenza di una "chiesa dei catecumeni", mai citata nelle fonti, bensì quella di uno spazio a essi riservato dentro o fuori l'edificio di culto, in cui essi potessero stazionare e udire la parola divina. Dunque la chiesa minore non doveva essere "catecumenale" ma anch'essa destinata ai fedeli e al clero, forse proprio per gli uffici di lode e intercessione. Altrettanto plausibile che anche l'itinerario battesimale partisse da qui, e non possono essere casuali i due accessi fra aula di culto e battistero: uno a est riservato al clero, e uno a ovest evidentemente ai candidati al battesimo. Il rapporto fra battistero e basilica maggiore è poi indicato chiaramente dalla quasi assialità fra il portale est del primo e quello centrale della seconda.

In Siria sono di un certo interesse i gruppi di Fassouq e di Banassara (Djebel Wastani)[43] (fig. 13). A Fassouq la chiesa maggiore nord è a tre navate con pilastri ed è divisa da un cortile da quella minore sud, a tre navate ma con colonne. Le loro facciate sono allineate ma ogni edificio possiede un ampio cortile verso sud. Ambedue le aule avevano abside con

41. In P. Piva, *La cattedrale doppia* cit., pp. 55-60 (60), tendevo a non considerare un vano esterno, che oggi invece non escludo affatto.

42. I.E. Rahmani (a cura di), *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Hildesheim 1968, pp. 23-35.

43. W. Khoury, *Les basiliques doubles de Fassouq e de Banassara (Djebel Wastani)*, in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 160-161.

annessi laterali. Tralasciando altri elementi, non si può invece tacere la presenza del tipico *bema* rialzato nord-siriano nella navata centrale del vano sud[44]. Le fonti lo qualificherebbero come il luogo della liturgia della Parola, ma forse anche degli uffici quotidiani[45], ciò che potrebbe costituire un'importante conferma della destinazione dell'aula meridionale ai rituali feriali. Ambedue le chiese erano pavimentate a mosaico. Quella a sud è probabilmente più antica, mentre la nord e il suo cortile sarebbero stati aggiunti nel VI secolo. Proprio la presenza dei cortili fa supporre a Widad Khoury un luogo di pellegrinaggio, che forse si concentrava attorno al locale meridionale (a due piani) della basilica sud, posizione consueta per il *martyrium.* Molti sono gli elementi simili a Banassara: due chiese absidate parallele (ma con facciate non allineate) divise da un cortile. Anche in questo caso quella meridionale è dotata di un *bema* nella navata centrale e di un *martyrium* (questa volta absidato) a sud dell'abside, aperto sulla navata destra con un arco. Ambedue le strutture architettoniche presentano le colonne, ma la nord le utilizza a coppie gemine. Per entrambi i complessi esaminati si può pensare a una destinazione a comunità di villaggio, ma con una particolare propensione verso la "proposta" di un santuario.

Ben noto è il caso della cattedrale doppia di Gerasa (Giordania, fig. 12), formatasi per aggregazione alla chiesa maggiore (prima metà del V secolo) della minore di San Teodoro (494-496)[46]. L'intenzione di rapportarsi al Santo Sepolcro di Gerusalemme (fig. 11) nella seconda fase è evidente sia nell'assialità delle chiese a tre navate, sia nella disposizione dei singoli elementi (battistero a lato dell'aula minore, cortile porticato fra le due strutture, cappella absidata nella stessa posizione di quella del Golgota ma forse ormai del

44. G. Tchalenko, *Eglises syriennes à bema (1905-1987)*, Paris 1990.

45. Il problema della funzione del cosiddetto "bema" nord-siriano è ancora aperto. Le fonti non sono esplicite, ma si riferiscono al "bema" come luogo dei lettori e dei salmisti (E. Renhart, *Das syrische Bema. Liturgisch-archäologische Untersuchungen,* Graz 1995), ciò che induce l'ipotesi della liturgia della Parola e degli uffici delle ore. Per la chiesa caldea vi sono riferimenti a un uso nell'ambito degli uffici di mattino e vespro prescritti ai fedeli, cfr. J. Dauvilliers, *L'ambon ou bêmâ dans les textes de l'église chaldéenne et de l'église syrienne au Moyen Age*, in «Cahiers Archéologiques», VI (1952), pp. 11-30 (16-17).

46. J.W. Crowfoot, *The Christian Churches,* in C.B. Kraeling (a cura di), *Gerasa, City of the Decapolis,* New Haven 1938, pp. 171-260 (201-225).

vi secolo). Al centro del cortile stava una fontana creduta miracolosa, che nel giorno delle nozze di Cana, coincidendo con l'Epifania, emetteva vino. Alla basilica maggiore (con colonnati architravati) si accedeva tramite una scala monumentale dalla via romana porticata del ii secolo, ma trovandosi di fronte il muro di fondo che racchiudeva l'abside, si poteva penetrarvi solo da uno dei due fianchi o dall'atrio, girando attorno all'edificio. Come ha osservato Beat Brenk il vescovo optò per l'orientazione della chiesa (che sorge su un podio ereditato da un tempio romano)[47], a differenza del modello gerosolimitano e a scapito di un più logico ingresso principale verso la via porticata[48]. L'abside a est era ormai ritenuta un'esigenza indispensabile. La seconda basilica, con le reliquie del martire Teodoro, a tre navate e con colonnati ad archi, fu edificata nel 494-496. Un'iscrizione presenta il santo come una «difesa invincibile e un indistruttibile appoggio per la città e i suoi abitanti presenti e futuri». Il ruolo martiriale della chiesa minore qui è manifesto e, dato che il complesso ispiratore è stato quello del Santo Sepolcro di Gerusalemme, è probabile che essa funzionasse anche per la liturgia feriale. In questa fase l'atrio – preesistente – fu restaurato: vennero aggiunte due scalinate per accedervi, la fontana ebbe una sovrastruttura monumentale e fu collegata all'abside di San Teodoro. Quest'aula ebbe un atrio e un suo ingresso a ovest, e fu affiancata dal battistero e da due cappelle. Anne Michel ha insistito sul fatto che non esistono prove dirimenti che questo complesso fosse davvero la cattedrale di Gerasa e non invece un luogo di pellegrinaggio progressivamente incrementato[49]. D'altra parte non esistono valide candidature di altre chiese per questa identificazione.

47. B. Brenk - C. Jäggi - H.-R. Meier, *Neue Forschungen zur Baugeschichte der Kathedrale von Gerasa/Jerash (Jordanien),* in R. Harreither (a cura di), *Frühes Christentum zwischen Rom und Konstantinopel,* Atti del XIV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Wien, 19-26 settembre 1999), Città del Vaticano 2006, pp. 261-266.

48. B. Brenk, *Chiesa e strada in epoca paleocristiana,* in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam,* Atti del convegno (Parma, 21-15 settembre 2004), Parma-Milano 2007, pp. 112-126 (114-116); ma soprattutto: B. Brenk, *Die Christianisierung der spätrömischen Stadt,* Wiesbaden 2003, pp. 10-23.

49. A. Michel, *Les églises doubles de la Jordanie,* in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 164-171 (166-167).

Sbeitla è un importante gruppo episcopale tunisino (fig. 14), cui Noël Duval ha dedicato un'intera monografia[50]. Le due chiese (a sud la minore a tre navate, a nord la maggiore a cinque) non sono perfettamente parallele, dato che sfruttarono le fondazioni di edifici preesistenti. Esse avevano come sostegni colonne gemine e possedevano absidi grosso modo occidentate (utilizzo la designazione degli orientamenti in senso convenzionale). La più antica è la sud (detta di Bellator), che fu eretta nella seconda metà del IV secolo sopra un monumento pubblico romano. In seguito le fu aggiunta una contro-abside, ed essa continuò a funzionare anche dopo la costruzione dell'aula maggiore (più volte furono rifatte le absidi e anche i cancelli in rapporto allo spostamento dell'altare). La chiesa maggiore, detta di Vitale, fu edificata sopra alcune *domus*. Anch'essa ebbe in seguito una contro-abside, ricavata nel suo vestibolo e utilizzata per una sepoltura, e più movimentazioni dell'altare e dei recinti (verso il centro della navata, secondo l'uso africano e come l'aula minore).

Molto significativo il fatto che il battistero, inizialmente presso la basilica meridionale, venisse spostato in seguito dietro l'abside dell'aula *maior*; ma soprattutto che il vecchio battistero fosse trasformato in un *martyrium* (forse per un vescovo martire dei Vandali). La basilica primitiva assunse dunque una connotazione martiriale, e si può ipotizzare che fosse anche destinata alla liturgia feriale di lode e intercessione. Più tardi la sua abside originaria ricevette due sarcofagi.

Le ragioni della diffusione

Nella quasi totalità degli insiemi considerati abbiamo riscontrato che almeno una delle chiese (solitamente la minore) sembra connotarsi in senso martiriale, e solo in un caso (Peyia) quella più piccola è a buon diritto sospettabile come coinvolta nella disciplina catecumenale (senza essere la pretesa "chiesa dei catecumeni"). I casi di connessione con motivazioni martiriali e/o funerarie che avremmo potuto esaminare sono assai più numerosi: in Italia, San Vincenzo al Volturno, Cornus (Sardegna), Sabiona/Klausen, Concordia; in Istria tutte le realtà ben note (Parenzo, Pola, Nesazio);

50. N. Duval, *Les églises africaines à deux absides. Les basiliques de Sbeitla à deux sanctuaries opposés*, Paris 1971, vol. I, pp. 7-323.

nell'Egeo il gruppo dell'isola di Aliki edito dal Sodini[51]; in Siria il caso di Huarte (edito da Pierre e Maria Teresa Fortuna Canivet), dove una chiesa dedicata all'arcangelo sorgeva su una sala funeraria[52]; in Oriente, in generale, altre testimonianze inventariate dallo stesso Sodini; in Africa i gruppi studiati da Duval. Tuttavia non appare affatto plausibile che la motivazione martiriale possa riguardare tutti i reperti noti di basilica doppia: per fare due esempi, l'Italia del nord vede soprattutto manifestazioni di tale tipologia in ambito cattedrale (Lombardia, Piemonte con Torino e Asti, Friuli con Zuglio e Grado)[53], mentre in Dalmazia Pascale Chevalier ha concluso che le evidenze archeologiche non inducono ipotesi puntuali e costringono a pensare a una spiegazione squisitamente liturgica[54]. In effetti, in generale, anche dove tracce materiali esistono (altari e reliquie, tombe, battisteri), non è affatto detto che esse connotino l'"essenza" della basilica doppia. Gli studiosi ne hanno preso atto solo in parte e hanno spesso concluso in favore dell'impossibilità a costruire una teoria unitaria: la struttura ecclesiale doppia avrebbe una pluralità di motivazioni, non riconducibili a un movente comune, anche perché di frequente essa risulterebbe dall'aggiunta di chiesa a chiesa, e perché non sarebbe sempre possibile dimostrare un insieme organico[55].

Per le cattedrali tale "modello" duplicato sembra essere stato importante fin dalle origini (IV secolo), e lo attestano i molteplici sviluppi successivi, fino a tutto il medioevo. È molto plausibile che, come per Gerusalemme e Milano, anche per Treviri e Aquileia la destinazione *strutturale* della chiesa maggiore fosse per le celebrazioni eucaristiche e festive, e quella minore per la liturgia feriale di lode e intercessione

51. J.-P. Sodini - K. Kolokotsas, *Aliki,* II cit.

52. P. e M. T. Canivet, *Huarte, sanctuaire chrétien d'Apamène (IVe-VIe s.),* Paris 1987, 2 voll.

53. Me ne sono occupato in *Edifici di culto a Milano, Aquileia e nell'Italia settentrionale fra IV e VI secolo (350-600),* in S. de Blaauw (a cura di), *Storia dell'architettura in Italia* cit., pp. 98-145.

54. P. Chevalier, *Ecclesiae Dalmatiae (Salona II),* Roma-Split 1995, vol. II, pp. 101-113; Ead., *Les églises doubles de Dalmatie et de Bosnie-Hérzegovine,* in «Antiquité Tardive», IV (1996), pp. 149-159.

55. E.G. van Welie, *Double Churches. Some Aspects of the Form and Function of a Phenomenon in Fourth to Seventh Century Church Architecture,* in «Boreas», XVI (1993), pp. 165-180; N. Duval - J.-P. Caillet, *La recherche sur les églises doubles depuis 1936* cit., pp. 22-37.

(ore quotidiane), come credo di avere mostrato in altre sedi sulla base delle testimonianze comparate di Eteria e Ambrogio e in considerazione dell'apparire nel IV secolo di una "duplicità strutturale" del culto (messa festiva - uffici feriali di lode)[56]. La disciplina catecumenale non può invece essere considerata una destinazione strutturale[57]. Le testimonianze scritte esaltano l'ingresso dei catecumeni nella basilica perché i nuovi proseliti erano il vanto di ogni comunità, ma essi si univano ai fedeli e non avevano una chiesa "propria", e nemmeno uno spazio specifico per essere istruiti. Nessuna fonte peraltro lo attesta. A Gerusalemme essi accedevano all'aula maggiore per la liturgia della Parola e – da *competentes* – per la *Traditio Symboli* e la *Redditio Symboli* a Quaresima. Solo dopo il battesimo, da neofiti, entravano in quella minore. Ai catecumeni talora poteva essere riservato un vano annesso alla chiesa (non una chiesa!), dal quale udire letture, cantici e salmi, come afferma il *Testamentum Domini*. "Chiesa dei catecumeni" è quindi definizione in se stessa contraddittoria. Non ci furono mai veri e propri spazi consacrati ad essi riservati, né per l'istruzione né per la liturgia della Parola, ma aule aperte all'intero popolo cristiano.

L'uso martiriale o funerario di una delle due basiliche (o di ambedue), tra fine IV e V-VI secolo, non definisce la precisa connotazione liturgica dell'edificio di culto in tutte le sue variabili, strutturali e non, anche se indica che le reliquie e le sepolture tendono a fare ingresso anche in chiese cattedrali o battesimali e a orientarne significativamente il *cursus* rituale. L'iscrizione presente a Gerasa informa adeguatamente sul ruolo "protettivo" del santo le cui reliquie sono incluse nella chiesa minore (San Teodoro). Una ricognizione nelle fonti potrebbe far emergere attestazioni utili nel senso dell' "uso" dei culti santorali e martiriali[58]. La devozione per il santo può

56. P. Piva, *Le cattedrali lombarde* cit.; Id., *La cattedrale doppia* cit.

57. Cfr. «Antiquité Tardive», IV (1996); A. Chavarría Arnau, *Archeologia delle chiese. Dalle origini all'anno Mille,* Roma 2009, pp. 64-68. A proposito di *Primuliacum* la studiosa afferma che una basilica era per i catecumeni, ma Paolino di Nola (*Epistola* 32) non fa un'affermazione così netta (allude al fatto che i catecumeni accedevano alla chiesa); inoltre, la tarda *basilica catecuminum* di un testo del VII-VIII secolo (quando i catecumeni non esistevano quasi più) ha un senso tutto da interpretare.

58. Per un punto di vista storico-antropologico: P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità,* Torino 2002 (I ed. 1983); per un punto di vista archeologico: A. Chavarría Arnau, *Archeologia delle chiese* cit.

ben essere compatibile con la liturgia feriale di lode e intercessione, che era rivolta non soltanto ai vivi ma forse anche ai morti, come potrebbe evidenziare già nella seconda metà del IV secolo il caso di Gerusalemme, dove il vescovo nell'*Anastasis* leggeva i nomi da commemorare. L'*Itinerarium Egeriae*, a proposito degli inni di mattino nella basilica *minor* (*Anastasis*) di Gerusalemme, attesta che il vescovo dentro i cancelli «primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum vult» (24,2). Durante il lucernario o vespro il rito sembra essere stato anche più significativo: il celebrante rimane in piedi di fronte alla Tomba di Cristo «et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: 'kyrie eleyson', quod dicimus nos 'miserere Domine', quorum voces infinitae sunt» (24,5). Non è detto che i nomi fossero anche di defunti, ma l'ora di vespro e la partecipazione dei fanciulli (simbolo delle anime?), lo farebbero pensare. Queste testimonianze sono importanti perché collegano le commemorazioni alla liturgia feriale, nel luogo memoriale del Sepolcro di Cristo.

Come ha puntualizzato Gordana Babic[59], esisteva nelle chiese orientali la pratica della commemorazione dei donatori o dei loro morti, tant'è vero che anche il *Testamentum Domini* registra un *locus commemorationis* in cui si scrivevano i nomi da ricordare successivamente nella liturgia[60]. La stessa Babic ritiene che il Santo Sepolcro sia da considerare un prototipo: proprio per il suo carattere memoriale era nell'*Anastasis* che la notte del sabato in Quaresima si alternavano salmi responsoriali, antifone e letture fino all'eucarestia del mattino (*Itinerarium Egeriae,* 27,8). Il sabato sarebbe stato il giorno destinato alla commemorazione dei defunti perché Cristo lo aveva trascorso nel sepolcro. All'*Anastasis* si collegarono in seguito anniversari di martiri, santi e defunti[61]. La studiosa aggiunge che a Bisanzio la liturgia eucaristica si svolgeva in una chiesa principale nelle domeniche e nelle festività, mentre gli uffici dedicati a santi e martiri e le celebrazioni funerarie avevano luogo nelle cappelle (annesse o meno a

59. G. Babic, *Les chapelle annexes des églises byzantines,* Paris 1969, pp. 18-22.

60. *Ibid.*, pp. 58-59.

61. *Ibid.*, pp. 10-14.

una basilica); la Chiesa greca praticò riti per santi, martiri, defunti, donatori e fondatori, noti fin dal IV-V secolo in diversi luoghi del Mediterraneo[62]. La distanza fra chiesa eucaristica e chiesa memoriale era come quella fra i vivi e i morti. Forse per questo gli edifici di culto vennero tenuti distinti, anche in contesto monastico (a San Saba, la sinassi eucaristica aveva luogo nella chiesa della Vergine, mentre uffici e commemorazioni nelle cappelle). Certo ormai le cappelle annesse si erano moltiplicate, ma perché non pensare che Bisanzio rappresenti l'eredità di una pratica che era stata abbracciata precocemente dall'intero mondo cristiano, cioè quella che aveva saldato officiatura quotidiana di lode e culto degli intercessori?

D'altro canto, alla basilica nord di Treviri non era stato aggiunto un nuovo "quadrato" memoriale (apostolico?) già alla fine del IV secolo? La ragione funzionale delle due chiese consociate tendeva probabilmente a replicare quella dei grandi templi cristiani del IV secolo, ma naturalmente la mancanza di fonti più specifiche non ci permette di averne certezza. Si potrebbe, per ipotesi di lavoro, avanzare questo sillogismo: se è dimostrato che talune chiese doppie – anche non nate contestualmente – si basano su modelli costantiniani (come Gerasa su Gerusalemme o Parenzo su Aquileia), sarebbe altrettanto logico pensare che dei riferenti si assumessero anche, almeno in parte significativa, le funzioni liturgiche correlate. Non si può dimenticare che nei monasteri medievali (per esempio Cluny) un secondo coro dei monaci era adibito proprio alle officiature secondarie in onore di santi e defunti (associati!)[63], e la moltiplicazione di oratori presso i cenobi inizia già molto tempo prima. Inoltre Georgios Dimitrokallis, per gli esempi di chiese a due absidi affiancate – di cui ha fornito un ampio catalogo ormai da aggiornare – ha concluso per una connotazione funeraria[64].

Il Sodini aveva già messo in adeguato rilievo l'importanza della spiegazione martiriale-memoriale, accanto a quella battesimale, per gli impianti "doppi", però senza comprendere fino in fondo che queste sono le finalità "materiali" di base e che il loro collante è di natura liturgica (liturgia festiva-

62. Così *ibid.*, p. 10.

63. Mi sono occupato di questa materia in P. Piva, *Architettura monastica nell'Italia del Nord. Le chiese cluniacensi*, Milano 1998.

64. G. Dimitrokallis, Οι δίκογχοι χριστιανικοί ναοί, Atene 1976.

feriale)[65]. In particolare egli aveva sottolineato la presenza di reliquie o memorie in numerosi complessi architettonici: Treviri, Parenzo (culto di Mauro), Concordia, Napoli e Pola (culto degli Apostoli), Brescia (aule di San Faustino *ad sanguinem*), Cornus, Vranje, Salona e Marusinac, Katapoliani, Aliki, Sétif, Junca I, Seriana, Huarte (culto dell'arcangelo Michele nella basilica aggiunta, con grotta ipogeica), Anderin (San Michele?), Gerasa (gruppo episcopale e nucleo di tre chiese), Ein Karem (culto dei martiri), Magen (san Kyrikos), senza menzionare quelli in cui appare documentabile solo la funzione funeraria. Lo stesso studioso aveva posto l'accento sul caso di *Primuliacum,* descritto nelle lettere 31 e 32 di Paolino di Nola, dove la basilica più antica possedeva il corpo di *Clarus,* discepolo di san Martino di Tours, e la più recente e più grande aveva reliquie di apostoli e martiri, alle quali Sulpicio Severo aggiunse il frammento della Croce donato da Paolino stesso. L'insieme, che possedeva anche un battistero, è qualificato come *domestica ecclesia,* probabilmente un complesso di culto entro villa rustica (Hubert) e non una cattedrale. Tutto questo però non giustifica ancora il raddoppiamento delle aule. Occorre invece partire dalla constatazione che la liturgia già a partire dal IV secolo è duplice, è cioè basata sul rito eucaristico festivo e sulle salmodie quotidiane, che comprendono canti di lode e preghiere di intercessione (ovviamente a favore dei vivi ma forse anche dei morti)[66]. Se così numerose erano le deposizioni presso le chiese, ciò avvenne perché esse contenevano reliquie, alle quali era attribuito un potere di intermediazione (*depositiones ad sanctos*). Le orazioni rivolte ai santi collaboravano alla richiesta di salvezza degli uomini. Dunque la presenza di reliquie si associava alle salmodie e alle preghiere di intercessione, che erano anche quelle delle ore feriali. D'altra parte, il caso di Cimitile, così ben documentato, è forse abbastanza indicativo. Esisteva già una basilica martiriale (la *Vetus*), scaturita da una tomba santa (il vescovo Felice); Paolino aggiunse la *basilica nova* assegnandole la massima comunicazione aperta

65. J.-P. Sodini - K. Kolokotsas, *Aliki,* II cit., pp. 307-310.

66. E. Bermejo Cabrera (*La proclamación de la escritura en la liturgia de Jerusalén,* Jerusalem 1993) ha ben definito struttura e finalità degli uffici delle ore, già sorti nel IV secolo e, sulla base dell'*Itinerarium Egeriae*, finalizzati alla lode divina nelle ore principali del giorno e alla richiesta di intercessione.

e visiva con il luogo del sepolcro, evidentemente perché anche la nuova chiesa doveva "sfruttare" la presenza del santo, che garantiva intercessione, celebrando o pregando al suo cospetto. E le sepolture crebbero numerose. D'altra parte, esistevano anche le cosiddette *vigiliae* o veglie (la cui pratica era universalmente diffusa), sessioni liturgiche basate sulla salmodia e sostanzialmente omologhe (e contigue) a quelle delle ore (corrispondevano al notturno), che si tenevano in onore di santi, martiri, defunti, oppure in preparazione delle festività[67]. Queste "saldavano" il rapporto fra liturgia feriale e culto del martire.

Naturalmente si deve anche considerare la relativa "libertà" degli usi locali, che purtroppo non possiamo ricavare che da qualche indizio limitato. Gli stessi uffici quotidiani furono variegati a seconda dei luoghi: comprendevano certo i salmi adatti per le lodi delle ore di mattino e di vespro, e le intercessioni per il popolo cristiano e alcuni suoi membri, ma si potevano aggiungere inni, preghiere, antifone e letture. Probabilmente, quando reliquie, corpi santi e sepolture iniziarono a fare ingresso sempre più frequente nelle chiese (dalla fine del IV agli inizi del V secolo), dovette apparire naturale "sfruttare" per le orazioni di lode e intercessione il "potere" di mediazione del santo. Credo – diversamente da molti archeologi – che la formula della basilica doppia non possa essere spiegata senza pensare a un "fondamento strutturale comune", che giustifica il proliferare della stessa soluzione architettonica dalle cattedrali doppie del IV alle basiliche doppie di V e VI secolo. Tale fondamento fu con ogni probabilità quello riassumibile nella duplicità: liturgia festiva/liturgia feriale (o più precisamente: messa/salmodia delle ore). Ciò non significa, d'altra parte, affermare che la funzione sia stata univoca, ma che le funzioni (molteplici e variabili entro certi limiti) si inscrivevano entro quel binomio, i cui modelli risonanti erano stati fissati dopo la pace costantiniana.

67. R. Taft, *La liturgia delle ore* cit., pp. 53-86, 191-254.

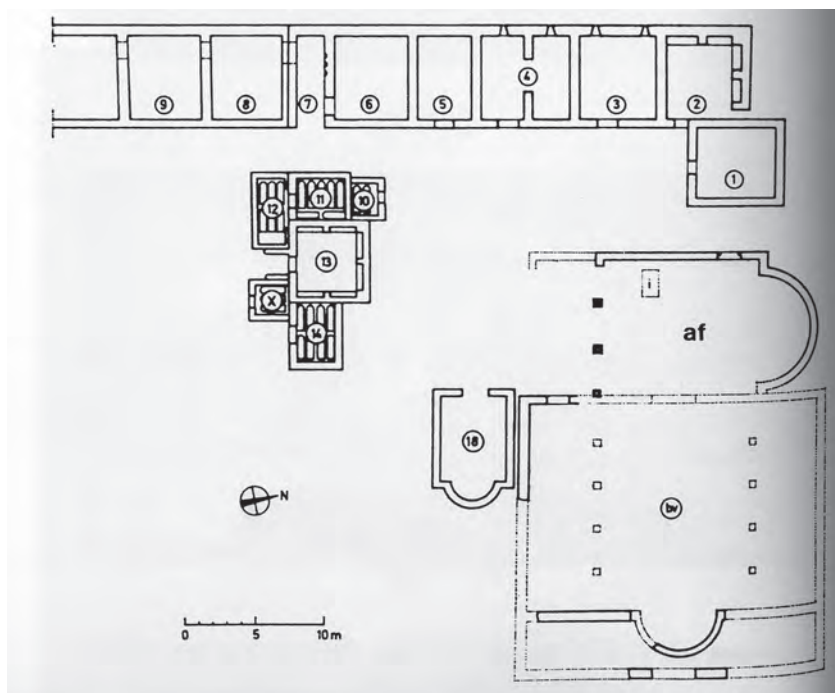



Fig. 1
Cimitile presso Nola, il santuario di San Felice alla fine del secolo IV
Fonte: T. Lehmann 1990 e 2004

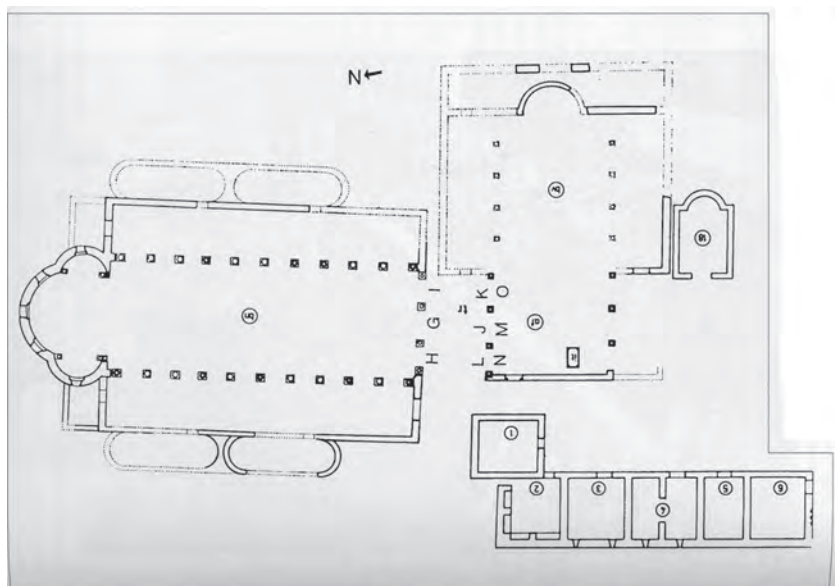



Fig. 2
Cimitile presso Nola, il santuario di San Felice dopo la costruzione della *basilica nova* di Paolino (401-403)
Fonte: T. Lehmann 1990 e 2004

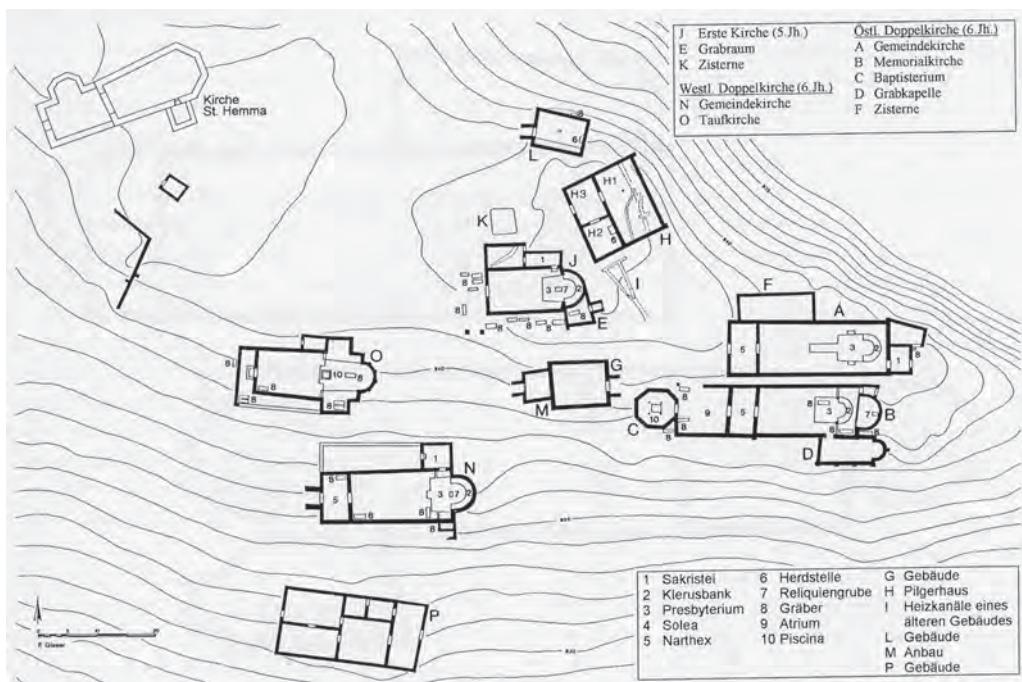



Fig. 7
Hemmaberg (Austria), restituzione della topografia
Fonte: F. Glaser 1997

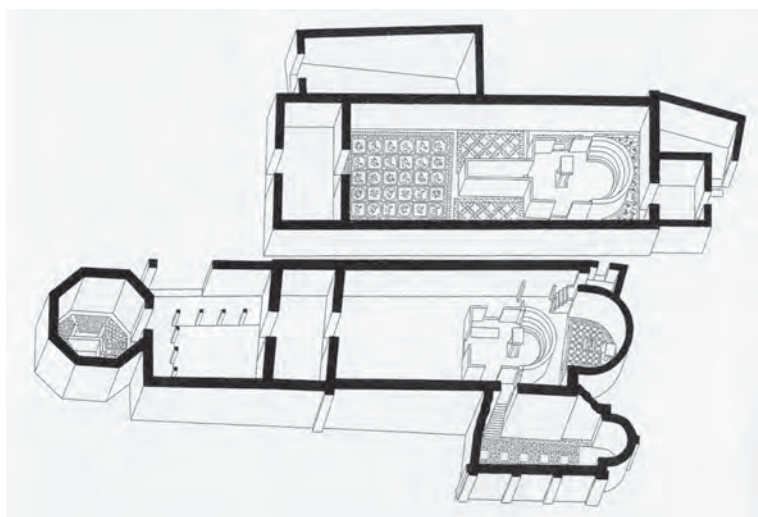



Fig. 8
Hemmaberg, proposta restitutiva assonometrica della basilica doppia orientale
Fonte: F. Glaser 1997

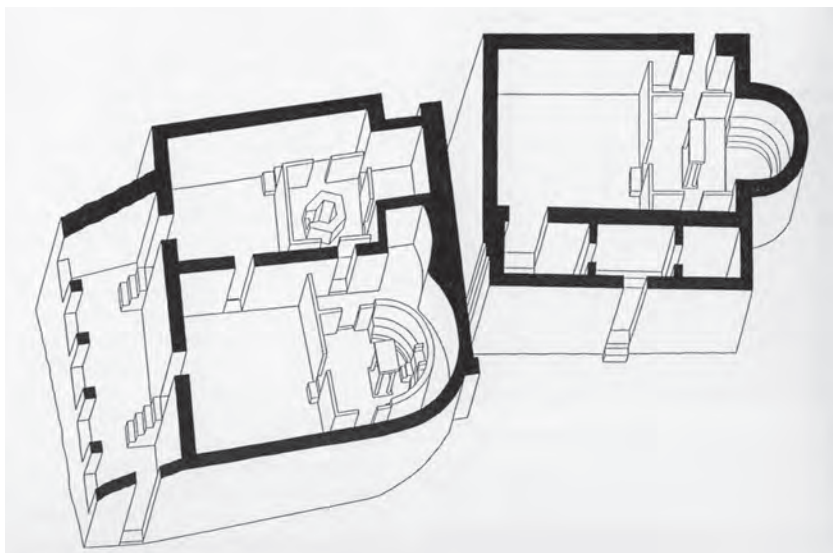



Fig. 9
Vranje (Slovenia), proposta restitutiva assonometrica della basilica doppia
Fonte: F. Glaser 1997

SCALE
0 5 10 15 20 25 METRES

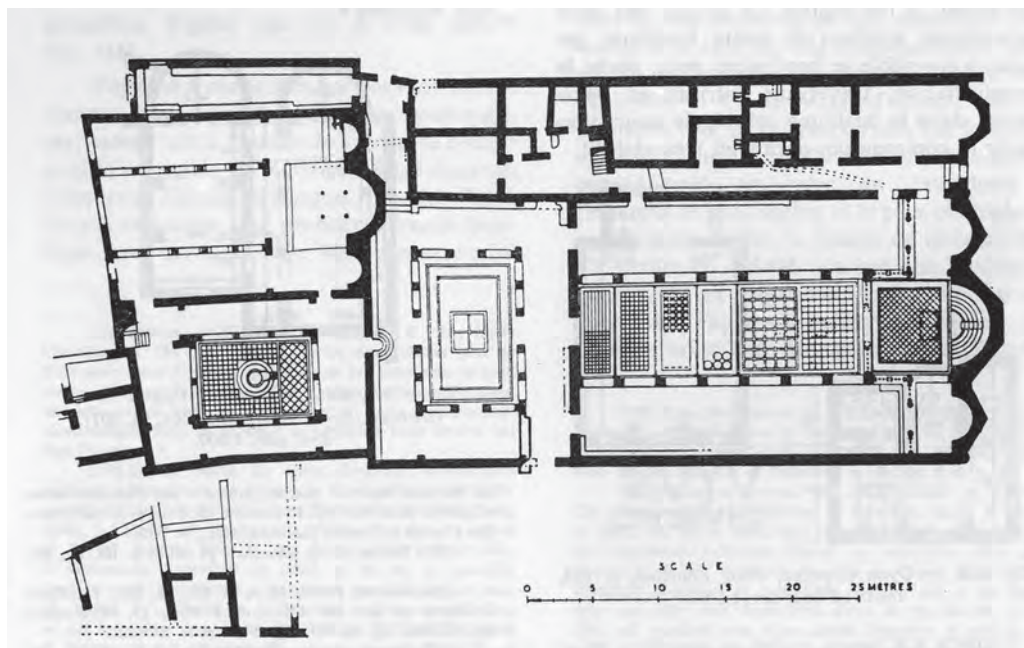



Fig. 10
Peyia (Cipro), planimetria del complesso cultuale
Fonte: P. Megaw 1978 e J.-P. Sodini 1984

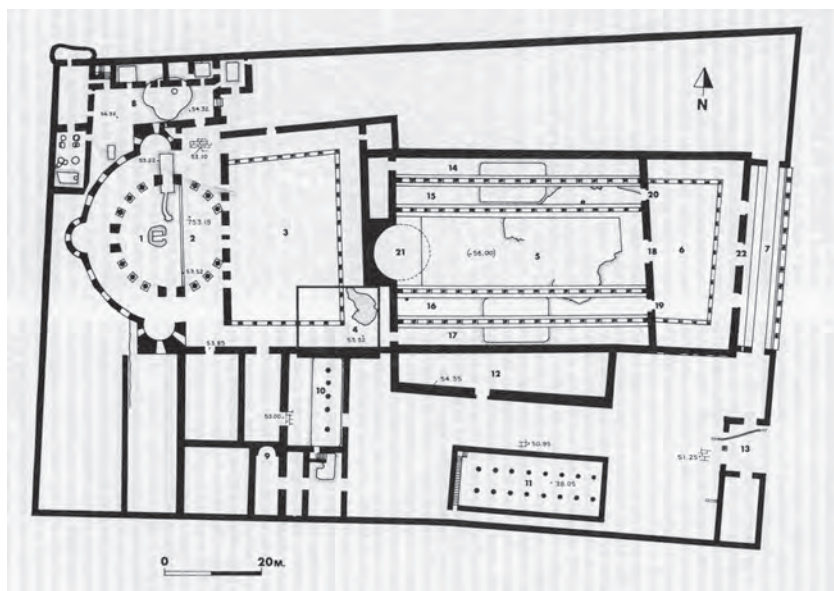



Fig. 11
Gerusalemme, planimetria del complesso episcopale del secolo IV
Fonte: S. Gibson - J.E. Taylor 1994

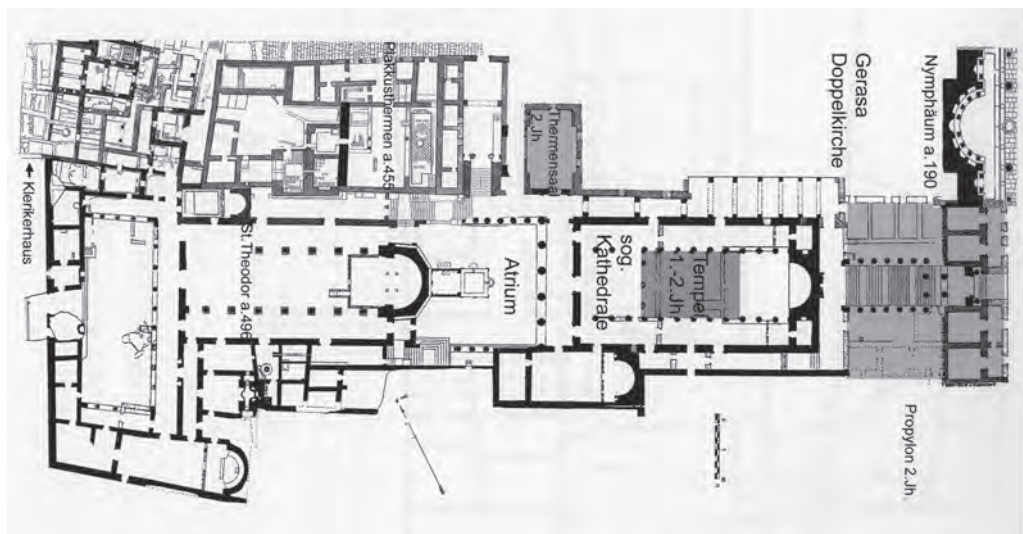



Fig. 12
Gerasa (Giordania), planimetria della basilica doppia forse episcopale
Fonte: B. Brenk 2003

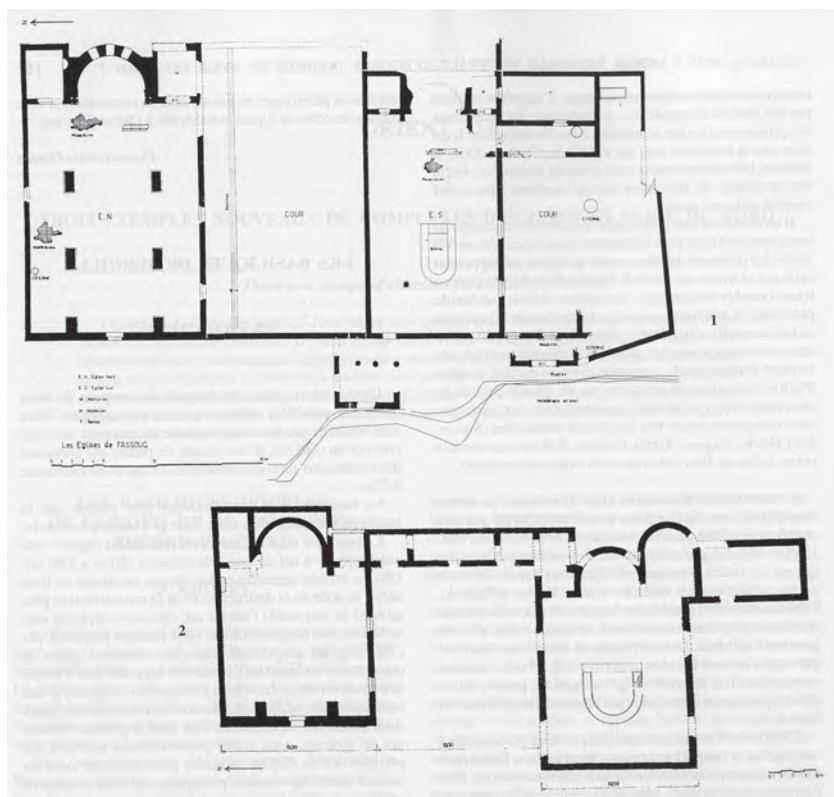



Fig. 13
Siria, planimetria dei complessi cultuali di Fassouk e Banassara
Fonte: W. Khoury 1996

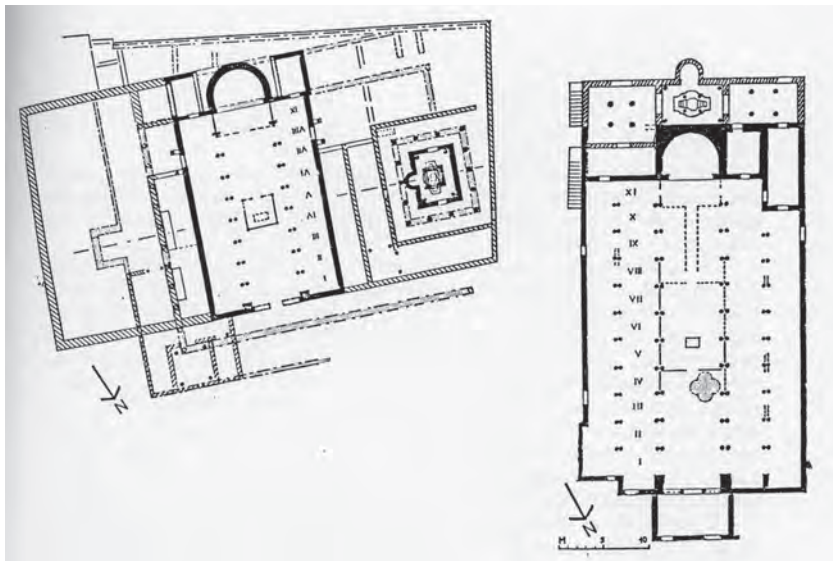



Fig. 14
Sbeitla (Tunisia), chiesa doppia episcopale (planimetria della prima fase)
Fonte: N. Duval 1971

Le missioni archeologiche italiane in Egitto: i siti e le istituzioni italiane impegnate

Taha Mattar

Le spedizioni archeologiche del XIX e dell'inizio del XX secolo si ponevano come scopo fondamentale la raccolta di materiali con cui completare la documentazione esposta nei musei. Le missioni attuali, invece, anche a prescindere dalle leggi di tutela di cui nel frattempo l'Egitto si è venuto dotando, si propongono un obiettivo del tutto differente: la ricerca orientata all'indagine di momenti o di situazioni particolari e all'approfondimento delle conoscenze storiche su determinati siti o periodi.

A partire dalla prima "avventura" archeologica franco-italiana in Egitto a opera di Jean-Francois Champollion e Ippolito Rossellini tra il 1828 e il 1829, le missioni italiane sono state numerose e supportate in primo luogo da università come La Sapienza di Roma, l'Università degli Studi di Pisa e quella di Palermo, l'Istituto per l'Oriente di Napoli, ma anche da altri enti come l'Istituto Papirologico Vitelli di Firenze e il Museo Egizio di Torino.

I siti che sono stati oggetto di studio delle spedizioni archeologiche italiane sono svariati: Alessandria d'Egitto (Nelson Island, Abuqir), la piana di roccia calcarea di Assasif, l'Oasi di Farafra, Kalbasha, Deir el Medina, Saqqara ecc. Numerose

sono anche le istituzioni italiane che operano sul campo in Egitto, tra cui ricordiamo il Centro della Missione Archeologica Italiana ad Alessandria d'Egitto (CMAIA), la Missione Archeologica Italiana, l'Associazione Culturale "Harwa 2001" (ONLUS), l'Istituto italiano di Culture (Dipartimento di Archeologia, ll Cairo), l'Istituto Internazionale del papiro di Siracusa e il centro di Egittologia Francesco Ballerini (CEFB).

Tra le missioni archeologiche di rilievo possiamo menzionare quelle preistoriche dell'Università di Roma all'Oasi di Farafra (B. Barich) e dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (R. Fattovich) nel delta orientale, che indagano il nascere e il formarsi della cultura egiziana in rapporto rispettivamente con l'ambiente sahariano e con le contemporanee culture del Vicino Oriente.

All'apice del Delta, a Maadi, un'altra spedizione dell'Università di Roma (M. Frangipane) si è occupata della ricostruzione dell'impianto urbanistico di città e villaggi. Interessati a questo ambito e all'individuazione delle fasi di sviluppo e delle caratteristiche tipologiche dei centri urbani, anche al fine di ricostruirne storicamente l'ambiente sociale e i modi di vita, sono gli scavi dell'Università di Pisa a Medinet Madi (E. Bresciani), dell'Istituto Papirologico Vitelli ad Antinoe (M. Manfredi), e dell'Università di Milano a Tebtynis (C. Gallazzi). Altri incarichi hanno come scopo non tanto lo scavo quanto la ricognizione di vasti territori, come quello dell'Università di Roma (L. Bongrani) allo Wadi Hammamat. Il Museo di Torino ha ripreso l'esplorazione di Gebelein e Qau el Kebir nell'intento di delinearne una carta archeologica. L'Università di Roma, con un lavoro iniziato da Donadoni e ora proseguito da A. Roccati, si impegna nello studio, ricomposizione e ripristino della sepoltura tebana di Sheshonq. Infine menzioniamo l'impegnativo e tecnicamente raffinatissimo restauro che l'Università di Pisa, sotto la guida di Edda Bresciani, attua sulla tomba di Boccori a Saqqara.

The Role of the Antiquities Museum of the Bibliotheca Alexandrina to Preserve the Archeological Heritage in Alexandria

Badrya Serry

Introduction Library and Antiquities Museum

The new Library was designed to include all fields of knowledge, and to house in coherence and harmony, research centers, art exhibitions, conference halls, thousands of books, manuscripts, antiquities and electronic data-bases.

It is our hope that the new Bibliotheca Alexandrina will be a worthy successor to the ancient library of Alexandria.

It contains:

– a library that can hold millions of books:
– a center for the internet and its archive;
– six specialized libraries for audio-visual, children, the youth, rare books and special collections;
– three museums for antiquities, manuscripts and the history of science:
– a planetarium;
– an exploratorium for children's exposure to science;
– seven permanent exhibitions;
– four art galleries for temporary exhibitions;
– a conference center for thousands of people;
– seven research institutions covering manuscripts, documentation of heritage, calligraphy and writing;
– a dialogue forum.

The Bibliotheca Alexandrina was officially inaugurated in October 16th, 2002. In the short period since its inauguration, the Bibliotheca Alexandrina has become an important force for the promotion of nationality, the scientific outlook and enlighten values in Egypt and the region.

It aspires to be a place for dialogue, learning and understanding. The vision for the Bibliotheca Alexandrina is to be an international center of excellence for the production and dissemination of knowledge and for preserving the heritage of humanity.

The new Library of Alexandria is the first institution of its kind in the age of the internet, of the dazzling revolution in information and communication technology.

The new Library aspires to renew its ancient glorious traditions and will strive to honor the past, to celebrate the present and embrace the future.

The Antiquities Museum

The Antiquities Museum in the Bibliotheca Alexandrina is one of the few museums in the world that displays artifacts found in the same location at the museum and its activities.

The Antiquities Museum plays an important role in spreading cultural and archaeological discoveries in Alexandria.

Its mission is to promote research and creativity to all through different programs and activities.

The Museum's collection was carefully selected to reflect the rich, multi-cultural history of Egypt with its Pharaonic, Greco-Roman, Coptic and Islamic heritage with a special emphasis on Alexandria and the Hellenistic period.

The 1079 pieces (artifacts) in the Museum include two unique collections: artifacts found during the excavation work on the construction site (1993-95) and underwater antiquities hauled up from the Mediterranean sealed near the eastern harbor and western harbor of Alexandria.

It is designed in a very modern way using the most sophisticated techniques of interior decorations, optic lighting systems suitable for the exhibits, theft alarm and fire fighting systems.

The Museum became one of the main attractions, not only of the Bibliotheca Alexandrina but also of the culturally diverse city of Alexandria itself. The pieces do not only represent the historical symbols, but they also represent all the scientific, cultural, artistic, religious and social fields.

The extra ordinary idea of hosting a museum of antiquities within the cultural complex of the Bibliotheca Alexandrina was born when several exquisite pieces dating back to the Hellenistic era were unearthed during the excavation work carried out at the construction site of the Library's main building.

The Antiquities Museum in Bibliotheca Alexandrina is one of the few museums in the world that displays artifacts found in the same location at the Museum such as the mosaic which are exhibited in a special room inside the Museum.

Projects

The Antiquities Museum is aiming to create the following projects:

1) a complete database for all the artifacts of the Museum;
2) a new website;
3) a CD displaying the Museum collections;
4) tools for raising the young generation awareness about the civilization of their country.

1) The Museum database

A complete database was planned by the Museum staff and very detailed categories system was drawn up to classify the Museum artifacts in order to make the Museum collections accessible to online users. The ICT team was in charge of the database programming.

2) The new website

A website was planned by the Museum staff to match the needs of online users.

Historical previews for each of the eras Egypt has been through and about 60 highlights covering the different sections of the Museum were prepared by the Museum staff and then reviewed by specialized university professors, each in his area of expertise.

3) Museum CD

The Museum CD offers glimpses about the consecutive eras Egypt has gone through and the artistic features of each of these periods. The CD also displays the masterpieces of the Museum in a lucid and clear manner. This project, which was prepared in Arabic, English and French, also comprises

a thirty-minute movie about the different sections of the Museum and the most unique artifacts the Museum houses. Furthermore, one may explore each of the Museum's halls thanks to virtual visit panoramas.

4) Tools for raising the young generation awareness about the civilization of their country
a) The children's story
An interesting cartoon story about the Museum collections was prepared for the children aged 8-15 in both Arabic and English. It will be issued in the occasion of the youth day and will be available in the Library Bookshop.

b) The Museum first cultural season
A series of lectures were given this summer by the Museum staff in order to raise the young people awareness of the history and civilization of Egypt. The lectures included a variety of topics such as: Ancient Egyptian Costumes, Socrates and the Meaning of Philosophy, Submerged Antiquities, Hercules, Mosaic Art, and the Ancient Egyptian funerary statuettes.

c) The art workshop
Talent candidates are selected to make replicas of the Museum artifacts using a variety of materials such as lino, salt panels, cork, gypsum, plasticine and charcoal. The children also receive a historical background about the artifact they are interested in copying. The work of the participants will be displayed in a special exhibition.

Established in 2001, the Antiquities Museum of Bibliotheca Alexandrina aims to give its visitors a glimpse of the consecutive eras of Egypt's history.

It also aims to raise the cultural awareness of young people by proposing to them a variety of educational programs.

La *nouvelle histoire* della rivoluzione dell'immagine in Occidente: dai "secoli bui" alle "avanguardie" del Novecento (e viceversa)

Silvana Casartelli Novelli

Entro in argomento *richiamando* che nel 2002, all'alba del terzo millennio, per la collana «Storia dell'arte/estetica» della Jaca Book, usciva il volume di Massimo Carboni *L'occhio e la pagina. Tra immagine e parola,* dove oltre all'immagine in copertina tratta dal *San Matteo e l'Angelo* di Caravaggio, con il particolare del colpo di luce sulle mani di Matteo intente alla scrittura, all'interno è un'unica immagine (fig. 1), che presenta una pagina di Gillo Dorfles del 1980 in cui la scritta, a mano, espansa sul foglio all'inizio e fine con un segno extra-alfabetico reca: «*un minimo di contaminazione tra parola e immagine, / tra / Simmetrico e Asimmetrico, tra / minimo – appunto – e massimo / non può realizzarsi che attraverso / l'espandersi del segno verbale / in un segno grafico che non ne / sia l'equivalente, ma il proseguimento*»[1].

Un testo, tecnicamente "ipertesto", in quanto si giova dell'ambiguazione dei due sistemi semici fondamentali della cultura e della sua "memoria": opera di Gillo Dorfles *Il pittore clandestino* – che il 12 aprile del corrente anno 2010 ha felice-

1. M. Carboni, *L'occhio e la pagina. Tra immagine e parola* (Storia dell'arte/estetica 20), Milano 2002, p. 13.

mente compiuto in piena attività i cento anni d'età! – «la cui casa naturale – scrive Martina Corgnati – è da sempre quella grande e complessa costellazione europea di movimenti in atto oltralpe dai primi del Novecento»[2]. Movimenti, vale ricordare, ignorati o addirittura disdegnati in Italia fino almeno ai cruciali anni '60, non dico dal grande pubblico ma in ambito accademico, con poche felici eccezioni, fra cui l'Università di Genova può vantare il magistero di Giusta Nicco Fasola e, a seguire, di Eugenio Battisti.

La complessa costellazione culturale europea chiamata alla base della formazione, e quindi della poliedrica attività svolta da Dorfles in campo artistico, è quella emergente nel primo-secondo decennio del Novecento, da Parigi a Kiev, dal "manifesto" pittorico del cubismo del 1906 costituito da *Les demoiselles d'Avignon* di Picasso (la cui matrice è nell'arte africana) al rapporto materico immagine-parola dei *papiers collés* di Picasso, Braque e Gris degli anni '12-'14, alle opere di Malevič cosiddette "transazionali" (fig. 2) «nelle quali entrano a far parte della composizione accostamenti 'alogici' tra vari "inserti" e lettere alfabetiche, come in *Un inglese a Mosca*, e *Aviatore* entrambe del 1914 [...], che hanno costituito il canale privilegiato per l'approdo di Malevič ai puri elementi linguistici del suprematismo»[3].

Da cui Dorfles è riconosciuto avere dato inizio «alla sua ricerca non dei simboli, ma degli archetipi universali della memoria collettiva, consci e inconsci, dalla quale, rispetto all'attività pittorica, è l'attività disegnativa e grafica a costruire e documentare da sempre nel suo operare l'esigenza ancora più profonda e imprescindibile, dell'ininterrotto flusso di pensiero tradotto in immagini»[4].

Nel volume che Augusto Ponzio, ordinario di Filosofia del Linguaggio e Linguistica Generale all'Università di Bari e condirettore con Ferruccio Rossi Landi della rivista «Scienze umane», ha dedicato, nel 2008, al superamento dello statuto aristotelico della parola nella nuova teoria o scienza della "cifra" della parola (da cui la denominazione di "Cifrematica"), campisce in copertina il dittico realizzato nel 2007 da Luciano Ponzio in acrilico, collage e vernici, dove, alla base,

2. M. Corgnati, (a cura di), *Gillo Dorfles. Il pittore clandestino*, Milano 2001, p. 11.

3. J. Nigro Covre, *Malevič* (Art Dossier 200), Firenze 2004, p. 23.

4. M. Corgnati, *Gillo Dorfles* cit., p. 17.

figurano emblematiche le scritte *Ecriture* e *Peinture*[5]. La stessa immagine riproposta, in parte, nella copertina del numero che la rivista «Spirali» ha dedicato alla presentazione del volume «a quanti, curiosi, studenti, imprenditori, intellettuali, intuiscono la necessità dell'arte della lettura. Arte che risulta quanto mai essenziale per vivere» (fig. 3). E all'insegna de *L'indispensabile dialogo interculturale* fra paesi mediterranei ed extra-mediterranei, nella presentazione del volume collettaneo *Il Mediterraneo vede, scrive, ascolta,* pubblicato dalla Jaca Book nel 2005, Jean-Noel Dibie richiamava: «Nel secolo XIX, mentre le grandi potenze europee, forti del loro egocentrismo, si lanciavano nella politica coloniale, Chateaubriand sottolineava l'importanza di aprirsi alle culture altrui, scrivendo, «*è tempo che l'uomo europeo si cancelli, affinché si scopra un altro pianeta.* Non fu ascoltato e nel corso del Novecento la dottrina coloniale di assimilazione alle culture metropolitane ha cancellato tratti interi di civilizzazioni»[6].

Ma a salutare l'inizio del terzo millennio "europeo" è il susseguirsi di nuove performance nel campo dell'arte, fra cui, senza entrare nell'esplosione travolgente della grafica applicata – pubblicitaria, politica ecc. – segnalo in oggetto, fra i tanti eventi, le mostre *Scrittura visuale in Italia 1912-1972, La Fabrique des images*, quindi *Visioni del mondo e forme di rappresentazione, Figurare la parola*, in ultimo, del 2011, per l'Anno della Cultura e Lingua russa in Italia e della Cultura e Lingua Italiana in Russia, presentato a Firenze, alla Galleria d'Arte Moderna di Palazzo Pitti, un florilegio emblematico del percorso dell'arte russa dall'epoca delle icone fino alle avanguardie del primo Novecento, dal titolo *Dalle icone a Malevič. Capolavori dal Museo Russo di San Pietroburgo*[7].

Tutti eventi che, nel metodo e nel merito, si fondano essenzialmente sulla magistrale *lectio* di uno studioso coetaneo di Gillo Dorfles, il rumeno Mircea Eliade (Bucarest 1907-Chicago 1986), all'uscita dalla seconda guerra mon-

5. A. Ponzio, *La dissidenza ciframatica*, Milano 2008.

6. J-N. Dibie, *L'indispensabile dialogo interculturale,* in A. Bannour et al. (a cura di), *Il Mediterraneo vede, scrive, ascolta,* Milano 2005, p. 12.

7. L. Chimirri (a cura di), *Figurare la parola, editoria e avanguardie artistiche del Novecento nel Fondo Bertini*, Firenze 2004; Ph. Descola (a cura di), *La Fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation*, Paris 2010; E. Petrova (a cura di), *Dalle icone a Malevič. Capolavori dal Museo Russo di San Pietroburgo*, Catalogo della mostra (Firenze, Galleria d'arte moderna, 8 febbraio-30 aprile 2011), Firenze 2011.

diale professore all'École des Hautes Études e quindi alla Sorbonne (1945-57), il quale, mettendo a frutto l'esperienza extra-europea compiuta a cavallo degli anni '20 e '30 nella valle dell'Indo, apriva l'analisi delle "occorrenze storiche" dell'arte europea alla nuova scienza ermeneutica. Sono gli anni delle sue pubblicazioni parigine *Images et symbole. Essai sur le symbolisme magico-religieux* (Paris 1952), *Le sacré e le profane* (Paris 1965), *La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions* (Paris 1971), nelle quali Eliade denunciava in uno l'insufficienza del documento scritto e le grevi barriere dell'eurocentrismo «in un momento in cui l'Europa non è più sola a fare la storia», aprendo il termine "religione" dal senso della credenza in Dio, negli dei o negli spiriti, all'esperienza del sacro nelle idee di essere, di significazione e di verità, che dal paleolitico al presente hanno attraversato l'intero corso della civiltà nel "linguaggio" dell'immagine, l'unico linguaggio al contempo capace di "vedere" l'invisibile e "fossilizzabile" (capace cioè di fissarne e tramandarne la "memoria" nella storia). Sempre in queste pagine prendeva a campione i monumenti-testi artistici dei *paysans européens* per rilevare «la coerenza creatrice di un mondo indo-europeo, che si estende dalle rive del Gange all'Islanda passando per l'Iran, nella funzione di rivelare una realtà totale, inaccessibile agli altri mezzi di conoscenza», tracciando quindi un "filo rosso" tra la "rivoluzione dell'immagine" esplosa in Europa nell'altomedioevo sulle rovine del mondo classico e ri-esplosa nelle avanguardie artistiche del primo Novecento, in quanto, omologamente, epifenomeno non della caduta e morte della civiltà europea, bensì della capacità dell' «Occidentale moderne» di rimettersi in gioco «pour un nouvel humanisme» e ciò, imprescindibilmente, nella rinnovata consapevolezza delle sue proprie origini[8].

Se dal 1930, dallo *hands-book* di Flinders Petri, si sono

8. Cfr. M. Eliade, *Images et symbols. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Avant-propos de George Dumézil*, Paris 1952 (II ed. 1980; ed. it. Milano 1981), pp. 15-16,39-40, 244; di contro all'assunto catastrofico di B.W. Perkins, *La caduta di Roma e la fine della civiltà*, Bari 2008; per lo specifico della "rivoluzione" dell'immagine occorsa "dopo la caduta di Roma" nella *Pars Occidentis*, fondamentale la *lectio* ermeneutica di G. Ravasi, *Dalla Parola all'immagine. La Bibbia come "grande codice" dell'arte*, in F. Bisconti - G. Gentili (a cura di), *La rivoluzione dell'immagine. Arte paleocristiana tra Roma e Bisanzio*, Milano 2007, pp. 18-23; e, a più ampio quadro "storiografico", F. Cardini, *Europa Anno Mille. Le radici dell'Occidente*, Milano 1995; F. Cardini - S. Valzania, *Le radici perdute dell'Europa da Carlo V ai conflitti mondiali*, Milano 2007.

susseguiti – con particolare attenzione all'area nord-europea – gli studi dedicati a rilevare/catalogare i segni-simboli occorrenti dalla preistoria al primo medioevo europeo, nel 1989[9], sulla base dei nuovi metodi di indagine e di analisi "planetaria" – condotti su 780 zone di arte rupestre che includono migliaia di siti e più di venti milioni di grafemi –, nel volume *Le origini dell'arte e della concettualità* l'archeologo e paleontologo Emmanuel Anati poneva il concetto di "storia totale" che, spiega: «Significa esattamente ciò che il termine esprime: non la storia delle avventure dei singoli, dei regnanti e dei personaggi politici, dei condottieri o dei colonnelli, ma storia della "vicenda umana", con le realtà ideologiche, concettuali e materiali, con i problemi esistenziali, economici e sociali che di volta in volta hanno coinvolto il nucleo umano fin dai primordi. E questo non per i brevi periodi e le limitate regioni in cui hanno circolato le storie apologetiche di corte, prodotte dal potere, ma anche a livello tribale, fin dai primordi della produzione artistica, e nel mondo intero».

Da cui, conviene a sua volta, discende «uno sguardo affatto nuovo su la civiltà svoltasi nel cuore dell'Europa [...], che vale a proporre una nuova definizione per le radici stesse della civiltà europea, e ha causato un piccolo maremoto le cui onde continuano ad espandersi, fino al difficile "presente storico" e, in esso, al "possibile futuro" della civiltà europea»[10].

Nuovi metodi e nuove tematiche inerenti la totalità della produzione artistica, il cui fondamento epistemologico è nell'analisi antropologica-etnolinguistica-archeomitologica-sociologica che, dal 1936, André Leroi-Gourhan, riconosciuto il fondatore della "storia della preistoria" e della "macrostoria" del segnico, ha dedicato al divenire del rapporto immagine-parola dall'universo culturale dell'*Homo symbolicus* (nozione antropologica) del paleolitico, circa quaranta millenni avanti la nostra era, fino alla netta "divaricazione" «tra il linguaggio denso e multidimensionale dell'immagine, formato dalla giustapposizione di segni-simboli che non costituiscono le

9. F. Petri, *Decorative Patterns of the Ancient World*, London 1930; G. Bain, *Celtic Art. The Metod of Construction*, London 1951; E. Wilson, *Early Medieval Designs*, London 1983; I. Railston - J. Inglis, *Foul Hordes: the Picts in the North-East and their Background*, Aberdineen 1984; R. Cramp, *Grammar of Anglo-Saxon Ornament. A General Introduction to the Corpus of Anglo-Saxon Stone Sculpture*, Oxford 1984.

10. Cfr. E. Anati, *Origini dell'arte e della concettualità,* Milano 1989, pp. 32-33.

frasi di un discorso verbale né un racconto ma comunicano "immagini mentali"», e alla nascita della scrittura a notazione alfabetico-lineare «formata dalla combinazione degli stessi venti grafemi di base, impostasi nei cinque continenti per la sua "economicità" solo da circa quattromila anni, primieramente in funzione documentaria»[11]. Ed è sempre Leroy-Gourhan che, oltre al rapporto ontologico di immagine-parola nel grafismo delle origini e quindi nelle forme e tempi della sua "divaricazione" in due linguaggi formalmente distinti, ha preso in analisi l'avvicendarsi nel "lungo periodo" delle immagini di codice simbolico-astratto *versus* mimetico-naturalistico, per concludere con il grandioso affresco transtorico del linguaggio dell'arte, che recita: «Se c'è un punto, sul quale abbiamo raggiunto ormai l'assoluta certezza è che il grafismo inizia non nell'ingenua rappresentazione della realtà bensì nell'astratto [...] e che l'arte figurativa, alle origini, è direttamente collegata al linguaggio e molto più vicina alla scrittura nel senso più ampio della parola, che non all'opera d'arte. È trasposizione simbolica e non calco della realtà. Nell'arte paleolitica, con la sua immensa estensione e la sua abbondanza di materiale, si vede in un certo senso l'arte staccarsi da una scrittura vera e propria e seguire una traiettoria che da un punto di partenza nell'astratto mette via via in luce convenzioni di forme e di movimento, per raggiungere alla fine della curva il realismo e inabissarsi. Un simile *iter* è stato percorso tante volte dalle arti storiche che bisogna pure ammettere che esso corrisponda a una tendenza generale, a un ciclo di maturazione, e che l'astratto sia veramente all'origine dell'espressione grafica».

Per cui, rivolto al presente, scrive: «La ricerca di una ritmicità pura, di una non figuratività, nell'arte e nella

11. Fondamentalmente A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire. Paléolitique*, Paris 1964; Id., *Préhistoire de l'art occidental*, Paris 1965 (nuova ed. a cura di B. e G. Delluc, con pref. di Y. Coppens, nella collezione "L'art et les grandes civilisations", Paris 1995); Id., *Le geste et la parole*, vol I: *Tecnique et langage*, Paris 1964, vol. II: *La mémoire et les rytmes*, Paris 1965 (ed. it. *Il gesto e la parola*, vol. I: *Tecnica e linguaggio*, vol. II: *La memoria e i ritmi*, Torino 1977); Id., *Interprétation esthétique et religieuse des figures et symboles dans la préhistoire*, in «Archives des sciences sociales des religions», XLII (1976) (ed. it. *Una foresta di simboli*, in *Miti e riti della preistoria. Un secolo di studi sull'origine del sacro*, a cura di F. Facchini - P. Magnani, Milano 2000, pp. 225-235); Id., *L'art pariétal. Langage de la préhistoire*, Grenoble 1992. In oggetto richiamo anche J. Abélanet, *Signes sans paroles. Cent siècles d'art rupestre en Europe occidentale,* Poitiers-Ligugé 1986.

poesia moderna, nata dalla meditazione dell'arte dei popoli primitivi viventi, corrispone a un'evasione regressiva, a uno sprofondare nelle reazioni primordiali, non meno che a un nuovo avvio, in quanto, se la trama dei simboli che ricopre la realtà funzionale delle istituzioni umane offre coincidenze così straordinarie tra una civiltà e l'altra, ciò avviene perchè si plasma su modelli profondi»[12].

In ordine ai "modelli profondi" del vivere in società degli uomini che i "barbari" hanno saputo immettere alle "sorgenti" della civiltà europea, nella nuova monumentale *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Dal Medioevo all'età della globalizzazione*, il saggio di Amedeo De Vincentiis, *Spazi e forme della memoria nel Medioevo*, guarda alla rilevanza che, nella nuova storiografia «non più contrassegnata dal concetto di decadenza, di anarchia o addirittura di barbarie [...], è venuto assumendo l'apporto dei popoli di origine euroasiatica che, approssimativamente dal secolo IV al VI-VII, si stanziarono stabilmente dentro i confini dell'impero romano. Sulla scia di studi antropologici, i medievisti hanno iniziato a domandarsi quale radice storica avesse il bagaglio di racconti leggendari, oggetti, usi e costumi che ben presto i nuovi arrivati iniziarono a esibire in fiero contrasto con quelli delle popolazioni latine. Dimostrata ormai da tempo l'infondatezza biologica del concetto di razza [...], ci si è chiesti quanto quelle tradizioni fossero più o meno inventate o quanto invece rappresentassero nuclei di reali caratteristiche di gruppo, fissate da tempo immemorabile e nella loro memoria collettiva»[13].

E in ordine al rapporto semico parola-immagine riemerso nella "rivoluzione" artistica contemporanea, spetta sempre alla macrostoria del segnico di Leroi-Gourhan l'avere riconosciuto lo statuto formale-simbolico delle scritture nelle quali, così come nella pagina di Gillo Dorfles, «rompendo il sistema che poco a poco ha racchiuso le lingue nel fonetismo lineare, alle parole viene a fare da contrappeso lo sviluppo

12. Le citazioni da A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* cit., vol. I, pp. 224- 227, vol. II, p. 390; per la *quaestio* del rapporto originario e basico fra racconto mitico e immagine, fonazione e grafia cfr. i capitoli "I simboli del linguaggio", pp. 221-254; "Il linguaggio delle forme", pp. 421-462; "La libertà immaginaria e la sorte dell'*homo sapiens*", pp. 463-472.

13. A. De Vincentiis, *Spazi e forme della memoria nel Medioevo,* in S. Carocci (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Strutture, preminenze e lessici comuni,* Roma 2007, pp. 511-512.

in tratti, che apre rapporti complessi, in cui tutte le parti di ogni carattere e i caratteri fra loro sono sfavillanti di allusioni intorno e all'interno stesso delle parole»[14].

Una "rivoluzione" della poetica artistica, quale i medievisti conoscono aver fatto la sua irruzione prima e magnificente in Europa nei *Libri scottice scripti*, che richiamo brevemente per mostrare il processo di "contaminazione", propriamente di ri-conversione/ri-ambiguazione, della parola in immagine, iniziato nelle lettere incipitarie del *Cathach* (fig. 4) – il salterio tradizionalmente scritto a memoria e in una sola notte dal nobile irlandese Columcille/Colomba, dapprima eremita e quindi, nel 563, fondatore nell'isoletta di Iona dell'abbazia madre delle *domus* monastiche irlandesi *ex Aegypto transductae*[15] –, per svilupparsi nei secoli VII-VIII nella catena dei mirabili *Gospel-books from Durrow to Kells*[16]. Qui, oltre allo sviluppo in immagine delle lettere incipitarie fino a occupare l'intera pagina – vedi il XPI che apre la genealogia del Cristo nel *Vangelo di Matteo* (figg. 5-6) –, la "rivoluzione" del Libro inizia dalle inedite *cross-carpet pages* introduttive a ciascun Vangelo interamente formate dalla composizione di segni-simboli archetipici – vedi le *cross-carpet pages* introduttive a ognuno dei quattro Vangeli del *Libro di Durrow*, datato circa al 680 (figg. 7-8); per cui, rileviamo che il "recupero" del rapporto originario immagine-parola si impose in Europa nei *Gospel-books from Durrow to Kells*, sia al livello intertestuale (nelle *cross-carpet pages* poste fra i diversi testi), e sia intratestuale (nelle lettere incipitarie occorrenti all'interno degli stessi), mutando radicalmente nel "Libro della Parola", o della "Rivelazione/Apocalisse del *Logos*/Parola/

14. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* cit., vol. I, p. 241; definizione che, cfr. S. Casartelli Novelli, *Il 'codice' figurativo. Letture di semiotica generale e di semiotica sistemica* (Centro di Ricerche Semiotiche di Torino VIII, 2), Torino 1983, p. 165, richiama la bellissima metafora di J. Lotman sull'ambiguità e/o polisemia del "segno" nella struttura del "testo artistico", nel quale, scriveva, «i suoi "sensi" non coesistono immobili ma "scintillano"».

15. Cfr. S. Casartelli Novelli, *«Domus deliciis plena / super petram constructa / necnon vinea vera / ex Aegypto transducta»: la Montagna, la Valle, il Deserto*, in L. Pani Ermini (a cura di), *Le valli dei monaci*, Atti del convegno (Roma-Subiaco, 17-19 maggio 2010) (De Re Monastica 3), Spoleto 2012, pp. 79-114.

16. G. Henderson, *From Durrow to Kells. The Insular Gospel-Books 650-800*, London 1987; in merito al *Book of Durrow* cfr. C. Nordenfalk, *Manuscrits irlandais et anglo-saxons. L'enluminure dans les Iles Britaniques de 600 à 800*, Paris 1977, p. 35, precisa: «Il colophon à la fin qui mentionne saint Colomba comme ayant achevé le livre en douze jours est sans doute copié d'un exemplaire plus ancien».

Verbo incarnato/Emmanuel/dio-con-noi", lo statuto semico e la struttura del libro di tradizione classica. Invece nella preziosa coperta di Evangeliario del Tesoro di Monza (fig. 9), identificata nella *Theca persica* donata dal pontefice Gregorio Magno nel 603, in occasione del battesimo del figlio Adaloaldo, alla pia regina longobarda Teodolinda, immagine e scritta dedicatoria rimangono "distinte", nel rispetto della tradizione classica.

Sulla "alterità" di codice dell'arte altomedievale rispetto alla tradizione classica e all'abituale sentire "eurocentrico", paradigmatica già l'analisi che nel 1927 – mentre Eliade conduceva la sua esperienza nelle Indie maturando quella visione "transtorica" dell'Immagine per cui riconoscerà «l'univers esthétique occidental n'a plus été le même dès le moment où les crèations artistiques du cubisme et du surrealisme ont ètè accepptées et assimilées [...] et ont ouvert de nouveaux horizons au génie créateur de l'Occident»[17] – Henry Leclercq dedicava nelle voci "Iona" e "Irlande" del fondamentale *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, allo "stile celtico" dei *Gospel-books from Durrow to Kells* e in generale dei *Libri scottice scripti*, definiti causticamente "l'abime du Livre", in quanto, stimava, la superna perizia decorativa non fa velo all'ignoranza «presque complète de l'anatomie et de la science du dessin», sia nella fauna decorativa e, peggio, nella degradazione del corpo umano, campione superno il *Libro di Deer* (fig. 10). "Alterità" sia rispetto al codice naturalistico dell'arte classica sia al canone vitruviano, in merito alla quale, con occhio disamorevole quanto acuto, proprio chiamando in causa il cubismo (!), Leclercq pronunciava la famosa condanna che suona: «C'est faire tort au cubisme de rapprocher ses productions de celles des miniaturistes et des enlumineurs irlandais. Le cubisme n'est qu'un degré d'aliénation mentale, l'art irlandais en est la plenitude ; c'est sa seule superiorité. La figure humaine –insisteva– est maltraité, deformé, ridiculisé, non par impuissance», come nei sarcofagi merovingi, davanti a quali «on est emu de pieté», mentre «on est soulevé d'indignation en presence des caricatures odieuses des manuscrits irlandais»[18].

17. M. Eliade, *La nostalgie des origines* cit., p. 21.

18. H. Leclercq, s. v. *Irlande*, DACL 7, 2, Paris 1927, col. 1542.

E dalle belle pagine che, nel 1968, nel celebre volume su *L'Europa delle invasioni barbariche,* Jean Porcher, cui va riconosciuto di essere stato il primo (nel 1954) ad aver trattato i codici altomedievali «sous l'angle de l'histoire de l'art, les regroupant par region et par ateliers, dans une exposition qui fait date»[19], dedicava nello specifico alla "eredità dei barbari", leggiamo tuttavia: «La vera pittura dei barbari si limita alla decorazione [...]. Questa decorazione ha lasciato traccia unicamente nei libri e, se mai è esistita altrove, è scomparsa per sempre. Nata dalla maiuscola iniziale ornata, diverrà arte di amanuensi scrivani a partire dalla metà del VII secolo, per risolversi in vario modo secondo le varie regioni, nel continente o nelle Isole Britanniche»; fissandone uno sviluppo che va a grandi linee dall'Italia e dal continente all'Irlanda e non viceversa, perché, scrive, a Bobbio – notoriamente l'ultima fondazione della missione irlandese di san Colombano, partito con dodici compagni nel 590 dalla *domus* monastica di Bangor, situata sull'estrema costa nord-orientale dell'Irlanda – «la decorazione dei manoscritti è italiana, mentre irlandese è solo la loro grafia»[20]. Essenzialmente quindi una paternità culturale "italiana" e comunque "continentale", che nel 1989 Natalino Irti, aprendo il volume *Italia omnium terrarum parens,* conveniva fondare eminentemente sulla «grande eredità classica che ancora alimenta la nostra vita civile»[21]; misconoscendo sostanzialmente nel patrimonio "europeo" la grande eredità culturale esplosa nei "secoli bui" dell'altomedioevo primieramente, oltre i confini dell'*orbis romanus,* nei superni *Gospel-books from Durrow to Kells* e in generale nei *Libri scottice scripti,* prodotti nelle *domus* monastiche dell'Irlanda e importati in area "continentale" dai *peregrini Scotti* e/o prodotti nelle fondazioni irlandesi del continente, tra le maggiori Peronne, Echternach, Jouarre, Metz, Wurzburg, Rebais, Faremoutiers, Luxeuil, Annegray, Chiemsee, Salzburg, San Gallo e Bobbio.

19. Cfr. M.-P. Laffitte, *Pourquoi tant de manuscrits carolingiens à la Bibliothèque national de France?*, in M.-P. Laffitte - Ch. Denoël (a cura di), *Trésors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, Paris 2007, p. 23.

20. J. Porcher, *I manoscritti dipinti*, in J. Hubert - J. Porcher - W. F. Volbach (a cura di), *L'Europa delle invasioni barbariche,* Milano 1968, p. 155.

21. N. Irti, *Prefazione*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *'Italia omnium terrarum parens'. La civiltà degli Enotri, Choni, Ausoni, Sanniti, Lucani, Brettii, Sicani, Siculi. Elimi* (collana Antica Madre), Milano 1989, pp. XI-XII.

Sono i *Gospel-books* che, nello spirito di un europeo del XII secolo, Geraldus Cambrensis invitava a «osservare con calma e a fondo per scoprire che essi sono stati realizzati, piuttosto che dalla diligenza degli uomini, dal *work of angels* dei monaci irlandesi»[22], riconoscendo la peculiarità dell'arte "iroscottica" fiorita nel massimo "deserto monastico" che l'Europa cristiana ha ereditato *ex Aegypto,* e quindi irraggiata nella *condenda* Europa dei secoli VII-VIII e nella *renovatio* carolingia. Della quale ultima valgono a tutt'oggi due lezioni sostanzialmente divergenti.

Una tradizionalmente "classicistica", per cui dall'ultima analisi di Valentino Pace leggo, esemplarmente: «La disgregazione della "classicità" dell'immagine, praticamente sconosciuta a Costantinopoli e nei territori dell'impero, anche là dove sono più forti le correnti espressive (per esempio, nell'area siro-palestinese), permea di sé a diversi livelli e con differenti modalità l'occidente europeo, ed è significativo ritrovare formule di immagini simili nella miniatura insulare o nella scultura mediterranea, come in Campania, oppure nel Friuli e nella Spagna visigotica».

E puntualizza: «È in questa prospettiva che va naturalmente vista la straordinaria importanza di quella che nella storiografia è nota come esponente della prima, grande "rinascita del classico", intesa in senso culturale – e, nello specifico di nostro interesse, figurativo –: l'età carolingia. Va peraltro detto che essa trae alimento proprio dalle esperienze provenienti dalla parte ad essa politicamente avversa e da essa sconfitta, vale a dire dal mondo longobardo»[23].

L'altra, premiata dal grande evento che la Bibliothèque National de France ha dedicato nel 2007 ai *Trésors carolin-*

22. In merito alla genesi del "linguaggio" del *work of angels* cfr. S. Youngs (a cura di), *The Work of Angels'. Masterpieces of Celtic Metalwork, 6th-9th Centuries AD*, London 1989; per la sua ampia diffusione in campo librario cfr. G. Z. Zanichelli, *La sapienza degli angeli. Nonantola e gli 'scriptoria' padani nel Medioevo,* Modena 2003, pp. 15-50; Ead., *I copti e i codici miniati prima dell'anno mille,* in B. Mazzei (a cura di), *Progetto pilota. Deir el Ahmar, Deir anba Bishoi. "Convento Rosso"*, introduzione di S. Casartelli Novelli, Roma 2004, pp. 105-115 (http://host.uniroma3.it/progetti/egitto/index_portale.html); S. Casartelli Novelli, *Dal "Libro dei Morti" al 'Book of Kells'*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: il tempo degli antichi,* Atti del convegno (Parma, 24-28 settembre 2003), Milano 2006, vol. VI, pp. 69-84.

23. V. Pace, *Introduzione,* in U. Eco (a cura di), *Il Medioevo 1. Alto Medioevo,* Milano 2011, p. 27.

giens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve[24], dove più ampio rispetto all'eredità "longobarda" e diverso in merito alla *renovatio* carolingia quale essenzialmente "la rinascita del classico", è il quadro della genesi culturale della civiltà europea nata nel difficile equilibrio tra la Roma "capitale cristiana" e la Costantinopoli "imperiale bizantina", nel "laboratorio" di Aquisgrana.

In questa città già dal 790, scrive Marie-Pierre Laffitte, nella posizione di *Rex Francorum et Langobardorum, Patricius Romanorum,* Carlomagno aveva lavorato a promuovere l'incontro «des maîtres venus de tous les horizons, Francs, Italiens, Irlandais, Ibériques, Anglo-saxons [...], à fusionner au IXeme siècle cet ensemble disparate qui est à l'origine de la culture occidentale, dans tous les genres littéraires et dans l'art [...]: une culture originale née de la rencontre de l'héritage de la Rome chrétienne et des civilisation dites barbares [...] par une renouveau d'une telle ampleur, que les historiens parlent de "renaissance carolingienne", par analogie avec la Renaissance des XVeme et XVIeme siècles»[25].

E nelle parole di Jean Jacques Aillagon, introduttive al volume *Romani e Barbari. La nascita di un nuovo mondo,* "rinascenza carolingia" appare quale «la svolta culturale che ha presieduto alla nascita di quell'originale edificio di riferimenti e di valori che va sotto il nome di civiltà europea [...], trovando nel IX secolo unità politico-culturale nel Sacro Romano Impero d'Occidente [...], e che fino alla disgregazione dell'impero ottomano nel XIX secolo ha costituito una civiltà diversa e separata dall'Europa orientale»[26].

"Nuovo mondo", in cui l'apporto "iroscottico", specificatamente del "deserto" dei monaci irlandesi (*Scotti*), brilla sopra ogni altro dei *paysans européens* (Franchi, Longobardi, Italiani, Iberici, Anglosassoni, ecc.), in quanto la linea di continuità che dall'altomedioevo ha agito sottotraccia nella cultura europea fino alla rivoluzione delle avanguardie artistiche del Novecento, oggi è riconosciuta basarsi essenzial-

24. J.-P. Caillet, *Le livre et l'art des Carolingiens dans la culture de l'Occident médiéval*, in M.-P. Laffitte - Ch. Denoël - M. Besseyre (a cura di), *Trésors carolingiens* cit., pp. 10-20.

25. M.-P. Laffitte, *Enseignement et culture*, *ivi*, p. 38.

26. J.-J. Aillagon (a cura di), *Roma e i Barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Catalogo della mostra (Venezia, Palazzo Grassi, 26 gennaio-20 luglio 2008), Milano 2007, p. 42.

mente sul rapporto semico di immagine-parola costitutivo e distintivo della «singolarità dell'arte irlandese in Europa»[27]. E specificatamente nella peculiare "rivoluzione" della forma dell'espressione della parola in immagine del *work of angels,* che la *nouvelle histoire* della macrostoria del segnico ha riconosciuto in particolare ai discendenti degli antichi Celti, stanziati dal IV secolo a. C. in quel lembo d'Europa passato dal neolitico al medioevo senza transitare per l'antichità[28], ed esterno altresì alle invasioni "barbariche" dilaganti in Occidente dal III-IV al VII secolo d.C. *Work of angels,* fiorito e coltivato nel tempo escatologico del massimo "deserto monastico" dell'Europa occidentale *ex Aegypto tranducto,* per la cui inferenza nel linguaggio artistico altomedievale rinvio complessivamente all'analisi e bibliografia del mio volume del 1996, *Segni e codici della figurazione altomedievale,* e del mio saggio per il convegno *De Re Monastica* del 2010[29].

In questo nuovo contributo, mi interessa rilevare ulteriormente che, unici fra i *paysans européens*, dai *Gospel-books from Durrow to Kells* alla totalità dei *Libri scottice scripti* i monaci irlandesi hanno saputo riportare alla *condenda* Europa, nei segni-simboli primari della memoria del sacro e nella contaminazione di immagine-parola, la "potenza creativa" e la "vitalità segreta" dello statuto polisemico e multidimenionale del "linguaggio in immagine" del grafismo aurorale: quale, dalla lezione di Leroy Gourhan, abbiamo letto creato "per sempre" nella preistoria dall'*Homo symbolicus* (nozione antropologica) a conferire "forma" e "memoria" al racconto mitico e a far brillare la scintilla di divino nello spazio e nel tempo del "vivere in società" degli uomini, per riaccendere a ogni "nuovo avvio" «gli interrogativi esistenziali di fondo sull'origine e le leggi che governano il cosmo e sui principi etici del comportamento umano e le regole sociali del suo comportamento»[30].

Nel merito richiamo lo studio che, nel volume dedicato a *L'Europa delle origini*, Venceslas Kruta ha dedicato al-

27. Da ultimo, in sintesi, cfr. B. Dumezil, *Le racines de l'Europe. Les moines irlandais à la rencontre de l'Europe,* in «Le Monde de la Bible», CLXXXV (2008), pp. 6-17.

28. R. Debray, *Le Feu sacré fonctions du religieux,* Paris 2003, pp. 52-53.

29. S. Casartelli Novelli, *Segni e codici della figurazione altomedievale*, Spoleto 1996; Ead., «*Domus deliciis plena* cit., pp. 79-114.

30. J. Ries, *Il mito e i suoi primi passi*, in J. Ries (a cura di), *Il mito: il suo linguaggio e il suo messaggio attraverso le civiltà*, Milano 2005, pp. 11-19; Id., *Il mito cosmogonico, fondamento di tutti i miti, ivi*, p. 51.

la riscoperta delle radici profonde dell'unità culturale dell'Europa, analizzando le "occorrenze storiche" sia delle genti indoeuropee venute a popolare l'Europa anteriormente all'antichità greco-latina e alla cristianità e sia delle migrazioni successive al collasso dell'Impero romano della *Pars Occidentis*[31], con una valorizzazione specifica del contributo che i Celti occidentali hanno portato con il loro stanziamento nel IV secolo a.C. nelle terre del megalitismo atlantico, dove, dal IV millennio a.C., negli innumeri *men-hir/pierres levées* e nelle più di mille "tombe-santuario", il linguaggio figurativo aveva lasciato le più ricche e alte espressioni europee del grafismo aurorale[32] e dove, rileviamo, nelle *domus* monastiche irlandesi *ex Aegypto transductae*, fiorisce nei secoli VI-VIII la più alta "rivoluzione" del rapporto immagine-parola, informata a un immaginario del sacro capace, come bene aveva visto Françoise Henry, di coniugare con un tour de force creativo, unico nell'Europa "barbarica", gli astratti segni-simboli neolitici e l'immaginario escatologico mediterraneo dell'Antico Egitto[33]; in merito al quale mostro, brevemente, da una tomba egizia della XIX dinastia l'ipertesto in scrittura "geroglifica" e immagini figurative, e un particolare del rotolo in papiro in scrittura sempre "geroglifica" bicroma, quasi coevo, recante il testo sacro dell'*Inno alla crescita del Nilo* (fig. 11).

In ultimo, nella densa settimana che, nel 2009, Spoleto ha dedicato a *L'Irlanda e gli irlandesi nell'Alto Medioevo*, rinvio al nuovo saggio in cui, sulla base dell'analisi condotta «par les moyens qu'offre actuellement la recherche protohistorique, fondée essentiellement sur le materiel archéologique», Venceslas Kruta esce dall'annoso scontro tra "irofobia" *versus* "iromania" e torna ad analizzare le complesse radici che sono a fondamento della singolarità dell'arte irlandese, riconoscendo: «Les Celtes seraient donc issus d'un processus millénaire de fusion progressive de substrats néolitiques avec une branche centre-occidentale d'Indo-européens déjà différenciés», che la conquista romana e la spinta germanica avrebbero isolato in Irlanda e parte della Bretagna insulare;

31. V. Kruta, *L'Europe des origines*, Paris 1992 (ed. it. Milano 1993).

32. In oggetto J. Chauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture:.la révolution des symboles au néolitique*, Paris 1997.

33. F. Henry, *L'art irlandais*, in «Zodiaque», I (1968), p. 26.

per concludere: «Le christianisme irlandais s'est donc nourri d'un tradition millénaire encore vivant. Les moines des monastères qui rayonnèrent sur l'Europe continentale et les anachorètes qui contemplaient de leurs rochers au péril de la mer l'immensité de l'Océan, n'étaient donc pas inspirés uniquement par la nouvelle fois mais également par un héritage qui fut commun pendant de longs siècles à l'ensemble de l'Europe des Celtes»[34].

Passando quindi dalle problematiche relative alle origini dell'arte irlandese a quelle inerenti i suoi esiti nella cultura del "nuovo mondo" Europeo, rinvio al saggio *Il mito dell'Irlanda nella letteratura carolingia* che, nella stessa settimana, Francesco Stella ha dedicato a evidenziare la peculiarità dell'eredità irlandese nella cultura carolingia, in quanto, scrive, «la struttura che sostenne e propagò la *renovatio* carolingia fu sostanzialmente la scuola nelle sue varie forme laiche ed ecclesiastiche, e nell'istituzione scolastica, i libri, i metodi e i maestri d'Irlanda, erano – per la provenienza insulare di parte della classe dirigente carolingia e per la funzionalità e l'attività della rete monastica iroscottica – il luogo di incarnazione ideale».

Puntualizzando: «Sarà nei secoli successivi, quando cultura e scuola perderanno la loro centralità, anche perché la società ottoniana e il nuovo impero sposteranno su altre istituzioni il fulcro della propria azione di governo, che sul piano del prestigio culturale l'Irlanda tornerà ad essere l'arroccata *insula sanctorum,* essenzialmente "barbara"»[35].

Da cui, per fare centro nella tematica del Convegno, in ordine al nuovo rapporto città/deserto performativo della *renovatio* che dall'anno 800 – dopo una vacanza di oltre 300 anni! – l'imperatore Carlomagno poté attuare nell'intero territorio del neo-costituito Sacro Romano Impero, oltre alla riforma e potenziamento del "sistema" europeo delle grandi abbazie cui affidare la riforma scritturale e scritturistica della Bibbia e dei Libri sacri – delle quali abbazie, ricordo, «deux cents parmi les plus importantes sont considerées comme des

34. Cfr. V. Kruta, *Les racines celtiques de l'Irlande*, in *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'Alto Medioevo*, Atti della LVII Settimana del CISAM (Spoleto, 16-21 aprile 2009), Spoleto 2010, pp. 37-43.

35. F. Stella, *Il mito dell'Irlanda nella letteratura carolingia, ivi*, p. 463.

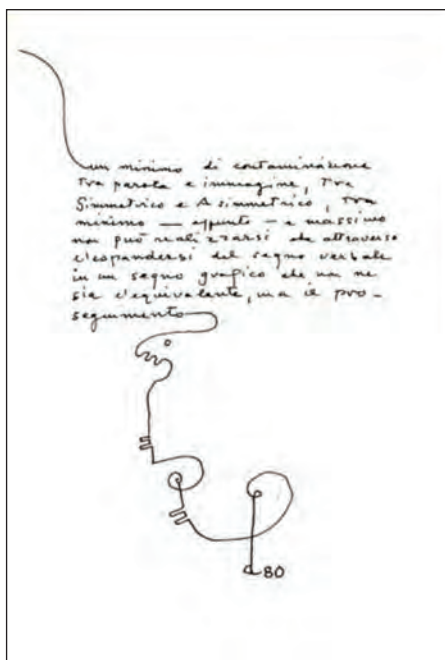
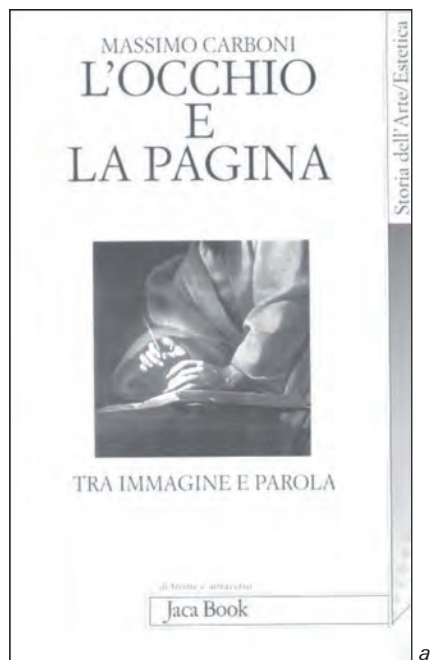



Fig. 1
M. Carboni, *L'occhio e la pagina. Tra immagine e parola*, Milano 2002: *a*) copertina; *b*) p. 13

Fig. 2
K. Malevič, 1914:
a) *Un inglese a Mosca*
b) *Aviatore*

a

b

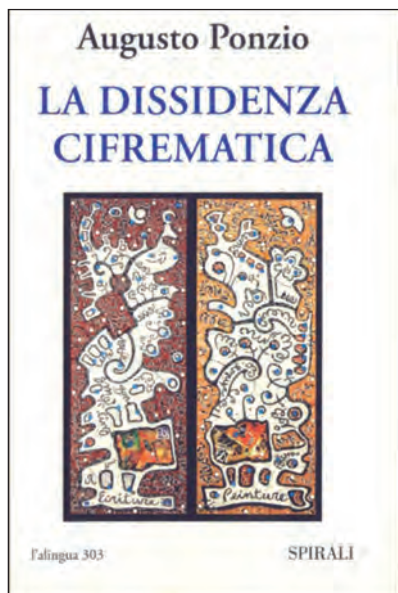



Fig. 3
a) A. Ponzio, *La dissidenza cifrematica*, Milano 2008
b) copertina della rivista «Scienze umane», 2008

a

b

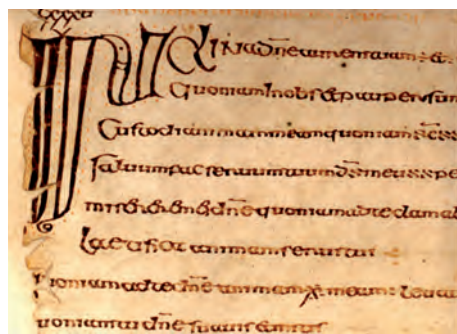



Fig. 4
Dublin, Royal Irish Academy, le lettere incipitarie del *Cathach di Saint Columba*, Ms. S.n: *a*) f. 43v; *b*) f. 48r

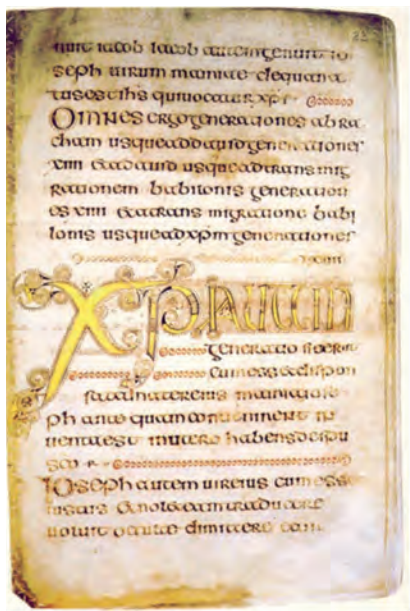



Fig. 5
Il "XPI" che apre la genealogia di Cristo nel Vangelo di Matteo o "Iniziale dell'Incarnazione":
a) Dublin, Trinity College Library, *Book of Durrow*, Ms. A.4.5, f. 23r
b) London, British Library, *Book of Lindisfarne*, Cotton Ms. Nero D. IV, f. 29

Fig. 6
Il "XPI" che apre la genealogia di Cristo del Vangelo di Matteo o "Iniziale dell'Incarnazione":
a) Lichfield, Cathedral Library, *Evangeliario di Saint Chad*, p. 5
b) Dublin, Trinity College Library, *Book of Kells*, Ms. A. I. 6, f. 291v

a

b

Fig. 7
Dublin, Trinity College Library, Ms. A.4.5, le *cross-carpet pages* del *Book of Durrow*:
a) f. 1v (iniziale); *b*) f. 3v (introduttiva al Vangelo di Matteo?)

a

b

Fig. 8
Dublin, Trinity College Library, Ms. A.4.5, le *cross-carpet pages* del *Book of Durrow*:
a) f. 25v; *b*) f. 192v

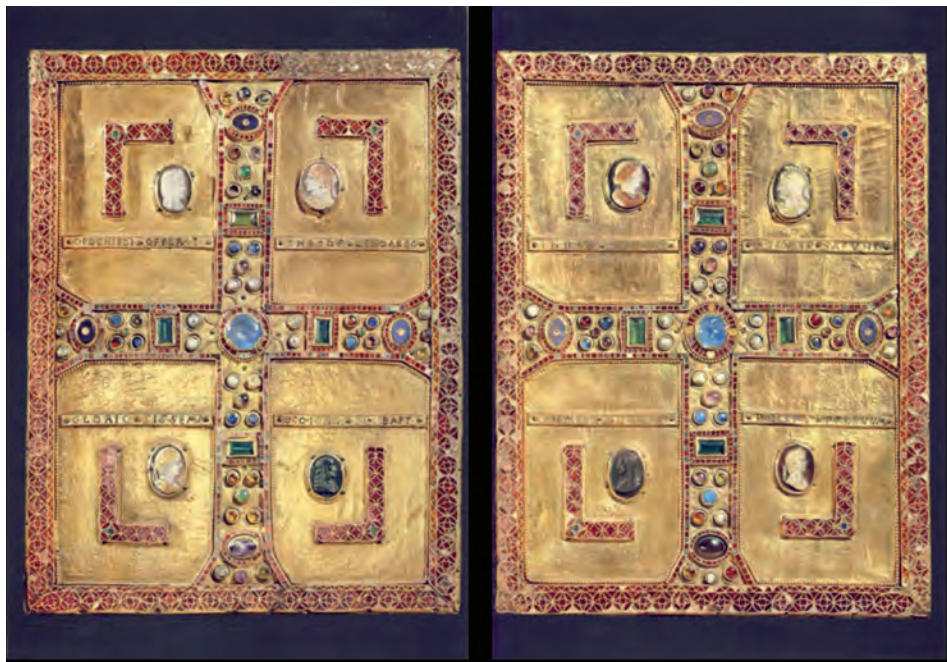



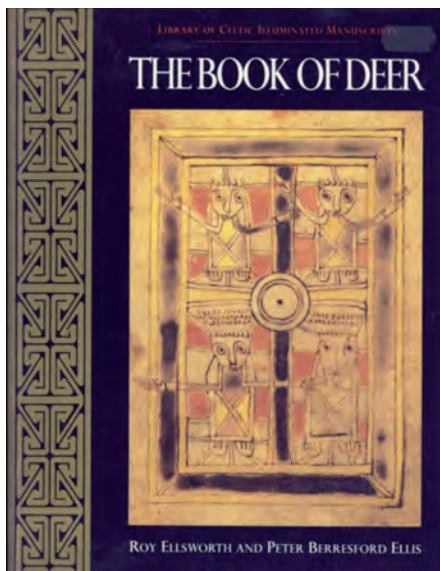
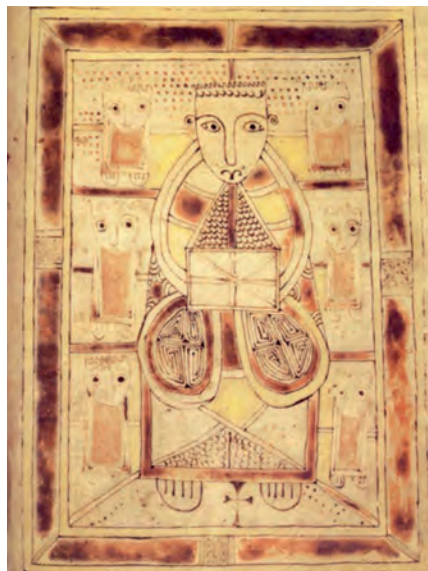
Fig. 9
Monza, Tesoro del Duomo, la coperta di Evangeliario

a

b

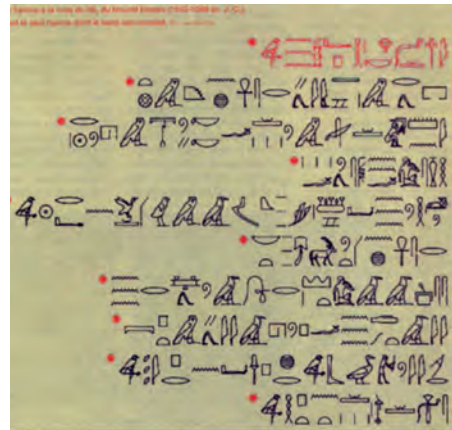
Fig. 10
a) R. Ellsworth - P. Berresford Ellis, *The Book of Deer*, London 1994
b) Cambridge, University Library, *Gospel extracts*, Ms. II. 6. 32 (*Book of Deer*), *Evangelista Luca*, f. 41b

b

Fig. 11
a) Deir el Medina, particolare della decorazione della Tomba di Pashed "Servitore della Sede della Verità", XIX dinastia
b) particolare del testo con l'*Inno alla crescita del Nilo*

a

Fig. 12
«Principaux foyers d'activité intellectuelle et artistique au IXe siècle»
Fonte: M.P. Lafitte 2007

a

b

Fig. 13
a) Paris, Collezione BNF, Ms. Nouv. acq. Lat. 1887, *Evangeliario di san Gatiano di Tours*, sec. VIII-IX, f. IV
b) Paris, Collezione BNF, Manuscrits latins, 2290, *Sacramentario di Saint Denis* (dall'Abbazia di Saint-Amand-en Pévèle), terzo quarto del sec. IX, f. 20

Fig. 14
a) London, British Library, *Book of Lindifarne*, Cotton Ms. Nero D. IV, f. 210b
b) Torino, Cattedrale, lastra di ambone dei marmi carolingi

Fig. 15
a) Torino, Cattedrale, L'*Albero della Vita* dei marmi carolingi
b) Dalla "sequenza" degli *Alberi* di Mondrian, copertina nella nuova edizione di R. Bianchi Bandinelli, *Organicità e astrazione*, Milano 2005

biens personelles de l'empereur»[36] – vale rilevare altresì, con Franco Cardini, l'altro apporto fondamentale della *renovatio* carolingia quando «di contro allo stato di cose in cui il troppo numeroso clero, dove tuttavia scarseggiavano i sacerdoti, era dalla sua stessa ignoranza condannato alla *pessima taciturnitas* e i laici restavano privi della parola divina scritta in un latino che non conoscevano e troppo poco e male predicata nei loro idiomi volgari, vengono ad affermarsi i nuovi poli urbani delle grandi cattedrali carolingie» (fig. 12)[37].

Le nuove "cellule" della città e del suo sapere cui affidare, con le *scolae legentium* istituite per il clero della diocesi, anche la riforma scolastica allargata ai laici[38], e, per quanto attiene alla "rivoluzione dell'immagine", portando contestualmente l'eredità delle *cross-carpet pages* e delle lettere incipitarie dei *Libri scottice scripti* a uscire dal "deserto" monastico (fig. 13), per conquistare le "pagine di pietra" della scultura "liturgica" delle nuove cattedrali: le quali, conosciamo, nell'unità politico-culturale della *Pars Occidentis* nel nuovo Sacro Romano Impero Carolingio degli anni 800-843, parlano unitariamente *plebi dei* il linguaggio dell'*entrelacs* "carolingio"[39].

Linguaggio che, al formarsi del "nuovo mondo" europeo, non costituisce affatto l'estrema deriva dei "decori dei secoli barbari", bensì, nella lezione di Mircea Eliade, Leroy Gourhan, Julien Ries, ecc., il "punto di svolta" del riavvio di un linguaggio dell'immagine formato dalla combinazione di segni-simboli che non costituiscono un racconto ma

36. M.-P. Laffitte *Ensegnement* cit., pp. 35-36; Id., *La politique religieuse et la reforme liturgique*, in M.-P. Laffitte - Ch. Denoël - M. Besseyre (a cura di), *Trésors carolingiens* cit., p. 44.

37. F. Cardini, *Europa anno mille* cit., p. 138.

38. M.-P. Laffitte, *Charlemagne et l'enseignement*, in M.-P. Laffitte - Ch. Denoël - M. Besseyre (a cura di), *Trésors carolingiens* cit., pp. 35-36.

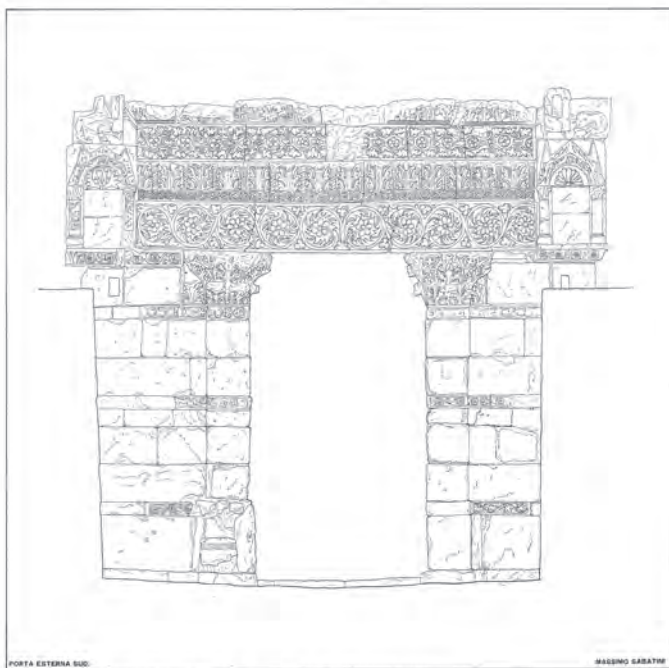
39. In merito, principalmente cfr. S. Casartelli Novelli, *La cattedrale ed i marmi carolingi di Torino nelle date dell'episcopato di Claudio l'Iconoclasta*, in «Cahiers archéologiques», XXV (1976), pp. 93-100; Ead., *L'intreccio geometrico del* IX *secolo, scultura delle cattedrali riformate e "forma simbolica" della rinascenza carolingia*, in *Roma e l'età carolingia*, Atti del convegno (Roma, 3-8 maggio 1976), Roma 1976, pp. 103-113; Ead., *Organicità e astrazione: statuto e funzione del linguaggio altomedievale delle immagini alla luce della "macrostoria del segnico"*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: arte e storia*, Atti del convegno di Parma (18-22 settembre 2007), Milano 2008, vol. X, pp. 191-207; Ead., *XYSTUS EPISCOPUS PLEBI DEI: la "solidarietà semantica" dell'arte romana 'in parietibus' e dell'arte irlandese 'in codicibus' focale della rinascenza carolingia (e del linguaggio figurativo europeo)*, in c.d.s. in *Episcopus, Civitas, Territorium*, Atti del XV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Toledo, 8-12 settembre 2008).

comunicano “immagini mentali”, quale il “deserto” monastico irlandese aveva ricreato nel suo *work of angels* e trasmesso nella *renovatio* carolingia ai nuovi “cittadini” europei, il cui “ritorno” nelle avanguardie europee vale quindi quale “segnale” del “riavvio” culturale dell’occidentale moderno verso un nuovo umanesimo.

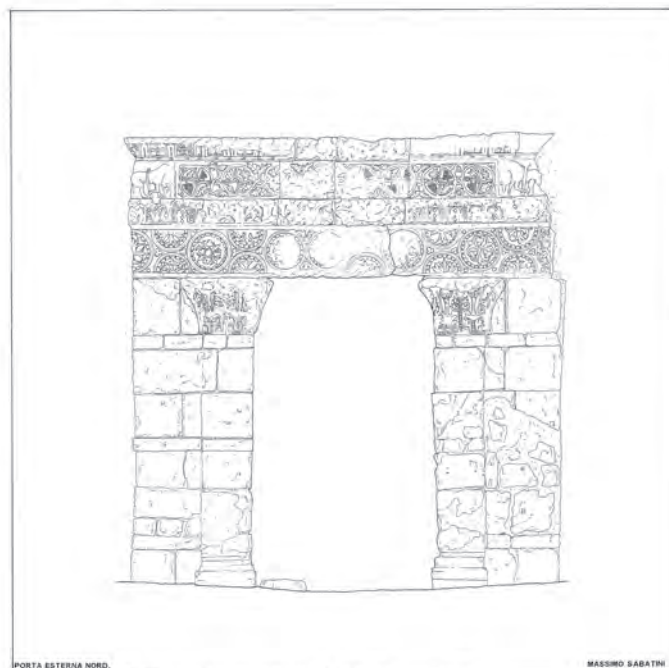
Nel merito, chiudo accostando esemplarmente una *cross-carpet page* del *Vangelo di Lindisfarne* alla lastra dell’ambone della cattedrale carolingia di Torino (fig. 14) e, dallo stesso complesso dei marmi “liturgici” torinesi[40], il pluteo con l’*Albero della vita* alla sequenza degli *Alberi* di Mondrian (fig. 15), già oggetto di attenzione critica del celebre saggio *Organicità e astrazione* pubblicato nel 1957 da Ranuccio Bianchi Bandinelli.

40. Per i quali non convengo, nel metodo e nel merito, con la recente post-datazione alla fine del IX secolo proposta da A. Ballardini, *‘Taurini mater totius episcopatus ecclesia’: il complesso cattedrale di Torino in età carolingia*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Medioevo: la Chiesa e il Palazzo*, Atti del convegno di Parma (20-24 settembre 2005), Milano 2007, vol. VIII, pp. 142-155; Ead., *Schede dei marmi della cattedrale carolingia di Torino*, in A.C. Quintavalle (a cura di), *Il Medioevo delle Cattedrali. Chiesa e Impero: la lotta delle immagini (secoli XI e XII)*, Catalogo della mostra (Parma, Scalone delle Scuderie, 9 aprile-16 luglio 2006), Milano 2006, pp. 440-447.

Appendice

Massimo Sabatini: i disegni “dal vivo” del Convento Rosso, un contributo peculiare alle “analisi integrate” del monumento da parte dell’Università Roma Tre

PARETE INTERNA NORD. MASSIMO SABATINI

UNIVERSITA' DEGLI STUDI ROMA TRE PROGETTO PILOTA DEIR EL AHMAR, DEIR ANBA BISHOI "CONVENTO ROSSO"

PORTA INTERNA SUD MASSIMO SABATINI

UNIVERSITA' DEGLI STUDI ROMA TRE PROGETTO PILOTA DEIR EL AHMAR, DEIR ANBA BISHOI "CONVENTO ROSSO"

Il convegno è stato promosso dal progetto CantiMed, ovvero il Cantiere Mediterraneo nato nel 2006 dalla sinergia tra Mu.MA (Istituzione Musei del Mare e della Navigazione), il Kunshistorisches Institut (Max-Planck-Institut) di Firenze, il Comune e l'Università degli Studi di Genova. Tale collaborazione poggia sull'idea che il Mediterraneo, cioè il mare *in medio terrae*, è laboratorio di uno spazio "condiviso" e teatro di contatti e scontri tra popoli e civiltà, ancora oggi in tensione tra loro. Il progetto CantiMed intende concentrarsi sullo studio delle trasformazioni di queste società e delle loro interrelazioni culturali durante e dopo la disgregazione dell'Impero romano.

aAaAaAaAaAaA